4890

CUSTODIAN
EVACUEES' PROPERTY
(With Powers of Collector U/S 6 of L. R. Act, 1996)
KASHMIR PROVINCE.

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

الحمد لله الذي وفقنا بطبع الكتاب المستطاب اعني

شرح مسلم الثبوت

مع

شرح تتمة المنهيات

للامام المحقق والقمقام المدقق شمس العلماء مولنا المولوي محمد عبد الحق

عمري الخيرآبادي دام بالفضل والمجد والايادي

بامر المخدوم المولوي محمد نور الدين تاجر كتب المصرية

واهتم بطبعه العبد الحقير محمد عبد الواحد عفا عنه الله الماجد

المطبع الانتظامي الواقع في بلدة كانفور

رمضان المبارك سنة ١٣١٥ھ

حق الطبع موهوب ومحفوظ الى آمر طبع الكتاب

ما شاء الله لا قوة الا بالله

الحمد لله ذی الملك و الملكوت الذی وفقنا علی طبع الكتاب

شرح مسلم الثبوت

مع

شرح تتمة المنهيات

للامام المحقق والحبر المدقق المولانا محمد عبد الحق العمری الخیرابادی اسبغ علیه الله ایادیه

طبع فی المطبع الانتظامی کانفور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق الارض والسماء المتوحد بالسمو والسناء معطی الآلاء لمن دعاه عند الاضطرار والابتلاء رازق المكونات في شقوق الصخور وقعور الدماء والصلوة والسلام على سيد الرسل والانبياء شافع المذنبين يوم الجزاء وعلى آله الكرماء واصحابه الاشداء الرحماء اما بعد فيقول العبد المفتاق الى رحمة الله الغني الهادي محمد عبد الحق العمري الخيرآبادي عامله الله بفضله البادي في العواقب والمبادي ان الكتاب الموسوم بالمسلم في الاصول لما كان معركة لاراء الفحول وكان اكباد الطلاب وصدور الاصحاب ظامية الى منهله مشتاقة الى اقتياده لمتاعه الى مشرعه مفتاقة الى ارتياده جاؤني حصرت صدورهم واخذوا يلتمسون مني ان ابدي لهم اشباكه وشركه واملكهم اشباكه وشركه واشرحه شرحا يحوي الفوائد واخصه تلخيصا ينفي الزوائد فكانوا يلحون ويقترحون وزنادا لتلمس يقتدحون علما منهم بان عندي صبابة من اقداحه ووفور سهم من قداحه واعتذرت بان العلم قد خبت ناره وذهبت آثاره وامست المدارس دوارس قد اذهب ماءها رياح عاصفة واسلب صفائها زعازع قاصفة تقطر عين سائرها وتفطر صدر زائرها قد عفتها الديم من الامطار ونسجتها نكباء النكبة ودبور الادبار ترى صفائح الصحف منتشرة في صنع وصحيف او متصرفة فيها بالتحريف والتصحيف وما اصعب الامر على اهليه وطالبيه وحملته ومنتحليه فبالله العالمون في ظماء وطرب والجاهلون في رخاء وطرب الفضلاء في مترية وترح والجهلاء في متاربة وفرح لكني لما رايتهم راكبين في الطلب اعجاز الابل وانهم لا ينتهون بالاعذار والحيل عملت الكتاب وميزت القشر عن اللباب وخدمت بها حضرة من هو غرة بيت الامارة ودرة صدف المعدلة والرافة الشجر الطوبى من حديقة الابهة والجلال والسدرة المنتهى في روضة العظمة والاقبال الممدوح بلسان العبد والداعي النواب محمد حامد علي خان بهادر ادام الله اقباله وملكه واجرى في بحار الفضل فلكه فان هبت عليه قبول القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي نزّل الآيات وارسل البينات يحتمل ان يراد بالآيات آيات القرآن بقرينة التنزيل
ويحتمل ان يراد بها العلامات الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته وهي المصنوعات وكذا البينات
يحتمل ان يراد بها الآيات المحكمة الواضحة التي لا تحتمل التاويل ويحتمل ان يراد بها الدلائل الدالة على وجوده
تعالى وعلمه وقدرته فتكون القرينة الثانية توضيحا للاولى ويحتمل ان يراد بها المعجزات الظاهرة
الدالة على حقية نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فطلع الدين وطبع اليقين بحقية الاسلام
وبطلان ما عداه ولما كان الاذعان اليقيني متفرعا على البينات المثبتة لنبوة النبي الحاكم بحقية الاسلام
وبطلان الكفر فرّع بالفاء ربنا لك الحقيقة حقا كمالا وقدامة لانك الموجود بنفسك وكل
ممن سواك مجاز في الموجودية وذلك لان الممكن في حد ذاته مصداق للعدم لا بمعنى ان ذاته يقتضي
العدم والا يصير ممتنعا ولا بمعنى كونه اولى لذاته لانتفاء الاولوية الذاتية كما ثبت في محله بل بمعنى انه لا حاجة بعد
الى شيء بل عدم علة الوجود كاف لعدمه وتاثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم تاثيرها في
الوجود والموجود حقيقة وبالذات هو الواجب سبحانه وهو واحد شخصي وغيره موجود بمعنى انه منسوب اليه
واطلاق الموجود على غيره كاطلاق الشمس على الماء المتسخن بالشمس من غير قيامها به ومن ثم قيل الممكن
بالك في حد ذاته وان ليس الموجود الا الله تعالى لانه هالك في وقت من الاوقات ق
لك الامر تحقيقا لانك مالك كل امر وان لك الامر على سبيل الاستعلاء لان العلو والمجد لك
لا لغيرك وكل ممن سواك مجاز في تملك بعض الامور وذلك لان الله تعالى مالك جميع الممكنات
لكنه بفضله ورحمته جعل بعض الاشياء ملكا لبعض عباده وبعد فناء العباد حين العود تلك الاشياء اليه تعالى
كما قال عز من قائل لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ويمكن ان يقال معناه كل من سواك من اولي الامر

مجاز فی الامر والنہی لان امرہم وکذا نہیہم انما ہو ماجاز تک اعنۃ المبادی والاسباب بیدیک ونواصی
المقاصد مقبوضۃ لک متوجۃ الیک وفی بعض النسخ مفوضۃ الیک فلا حاجۃ الی التضمین وفیہ ایماء الی
انہ لا تاثیر للمبادی فی المقاصد حقیقۃ کما ہو مذہب اہل الحق فانت المستعان وعلیک التکلان
وذلک لان العالم بنقیرہ وقطمیرہ مستند الیک اولا وبالذات وانما الاسباب من قبیل الشرائط
والروابط فانت المستعان فی مہمات الامور فکیف یجوز التوکل علی غیرک والصلوۃ والسلام
علی سیدنا محمد المتمم للحکم الحکم جمع حکمۃ وہی عبارۃ عن ادراک احوال الموجودات علی ما ہی علیہ فی
نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ وہی تنقسم الی نظریۃ اعنی الاعتقادیات وعملیۃ اعنی الاخلاق المرضیۃ
والاعمال الصالحۃ وقد تمما اللہ تعالی لاجل نبینا ومولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم والانبیاء السابقون
وان اوتیت لہم الحکمۃ لکنہا لم تکن تامۃ کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثت لاتمم مکارم
الاخلاق والاسناد الیہ علیہ السلام مع ان المتمم ہو اللہ تعالی اسناد الی السبب مجازا
بالطریق الامم ای الوسط والمراد بہ شریعۃ صلی اللہ علیہ وسلم لانہا متوسطۃ بین الافراط والتفریط
المبعوث بجوامع الکلم لافہام الامم المراد بجوامع الکلم الکلمات الجامعۃ لانواع الاحکام وہو
القرآن العظیم والافہام جمع فہم ولو کان مصدرا کما ظن لقال لافہام الامم وعلی آلہ واصحابہ
الذین ہم اولوا العقول لاسیما الاربعۃ الاصول یعنی الخلفاء الراشدین رضی اللہ تعالی عنہم اما بعد فیقول
الشکور الصبور محب اللہ ابن عبد الشکور المراد بالشکور الاول الشاکر مجازا وانما اختارہ لیحصل التجنیس مع الشکور
الثانی وبالصبور الصابر وانما اختارہ رعایۃ للسجع والشکور الثانی من اسماء اللہ الحسنی ومعناہ المجازی
علی الشکر لان جزاء الشکر یسمی شکرا لکونہ واقعا فی مقابلتہ کما انہ یسمی جزاء السیئۃ سیئۃ وقیل
معناہ المثیب علی القلیل من الطاعۃ الکثیر من النعمۃ لانہ بالعمل فی ایام معدودۃ یثیب نعیم الجنۃ ابدا
وعلی التقدیرین یرجع الی صفۃ فعلیۃ وقیل معناہ المثنی علی من اطاعہ من عبادہ ونعم ما قال الامام الغزالی
ان کان الذی اخذ فاثنی شکورا فالذی اعطی فاثنی احق ان یکون شکورا وح یرجع الی
صفۃ کلامیۃ بلغہ اللہ تعالی من التبلیغ الی ذروۃ الکمال ورقاہ عن حضیض النقال الی قلۃ
الحال ان السعادۃ للانسان باستکمال النفس بالعلوم الحقیقیۃ الیقینیۃ والمادۃ التی ہی متعلق
النفس اعنی البدن وہو بالاعمال الصالحۃ المرضیۃ وذلک الاستکمال انما یحصل بالتحقیق ای

الصيرورة على اليقين والتخلق بالاعمال الصالحة وهما انما يحصلان بالتفقه في الدين الذي هو الاسلام

والتفقه العلم بالشئ والفهم له غلب على علم الدين وهو الاسلام لشرفه والتبحر هو اقف الحق واليقين التبحر التعمق وتعديته بالباء لتضمنه معنى الوقوف والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادي

اعلم ان المقصود في العلوم الاسلامية انما هو الكلام والفقه ولهما مبادي يتوقفان عليها فالتفقه المذكور انما يتاتى بتحصيل المبادي ويتوقف عليها التوقف الكلام والفقه عليها ومنها اي من تلك المبادي علم

اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام قال بعض الاعاظم فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول من بعضها البتة وانت تعلم ان علم اصول الاحكام وان كان من مبادي الفقه الا ان لشدة احتياج الفقه الى علم اصول الاحكام ولعظمة شان الاصول الثلثة منها في الاسلام ولكثرة مباحثها من مبادي الكلام والاحكام والمبادي اللغوية جعل علما علحدة ولم يجعل جزء من الفقه فهو من اجل علوم الاسلام ايضا كالفقه وكذلك الكلام ايضا من اجل علوم الاسلام بل هو راسها ورئيسها كما حققناه في شرح تهذيب الكلام واما مبادي الكلام التي جعلها المتاخرون جزءا منها من المباحث المنطقية والامور العامة والجواهر والاعراض فليست من العلوم الاسلامية فضلا عن ان يكون من اجلها فالقول بان مبادي الكلام ايضا من اجل العلوم الاسلامية كما يشعر به كلامه ق

ليس على ما ينبغي الف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق مآربه فلم يحتجب عني حقيقة ولم يخف علي دقيقة من دقائق هذا العلم وفيه

كما قيل تجاوز عن الحد في العجب بنفسه كما لا يخفى ثم لامر ما اي عظيم اردت ان احرر فيه سفرا وافيا وكتابا كافيا يجمع ذلك الكتاب اي الفروع اصولا والى المشروع معقولا الظاهر ضم الفروع الى الاصول لا عكسه الا ان يقال المعنى انه يجمع اصولا مضمومة اليها الفروع ويجمع دليلا عقليا مضموما الى الحكم المشروع والباعث على هذا التمحل رعاية السجع وتعدية لفظ الجمع بالى لتضمنه معنى الضم ويحتوي

ذلك الكتاب على طريقي الحنفية والشافعية لان طريقهما ادق واتقن من طريق غيرهما ولا يميل ميلا ما عن الواقعية لعل الغرض ان هذا الكتاب يشتمل على طريقي الحنفية والشافعية بان ذكر فيه ما هو طريقهما في الواقع بلا تغير وتصرف اصلا الا ان هذا الكتاب يشتمل على ما هو الحق الحقيق بالقبول في الواقع ولا يميل عما هو الحق في نفس الامر اصلا حتى يرد عليه ان هذه المعرفة ليس في قدرة البشر وانما هو

شان خالق القوی والقدر کما زعم بعض الاعاظم فجاء ذلک الکتاب بفضل الله وتوفیقه کما تری
فی الحسن والاعتوار معدن لجواهر التحقیقات ام بحر للآلی التدقیقات بل سحر لا یدری انه ای
شئی مما ذکر لکونه عدیم المثل وسمیته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجباً للسرور والفرح ثم اهدی
مالک الملکوت ان تاریخه من الهجرة المقدسة النبویة علی هاجرها الف الف سلام وتحیة مسلم الثبوت
الا الکتاب مرتب علی مقدمة تفید البصیرة فی الشروع ومقالات ثلاث فی المبادی الکلامیة والاحکامیة
واللغویة واصول اربعة فی المقاصد وهی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس قال بعض الاعاظم
ظاهره یشعر بان الاصول طائفة من الکلام کالمقالات والمقاصد الکتاب والسنة والاجماع
والقیاس وما سیاتی من قوله اما الاصول فاربعة یابی عنه فانه یدل علی ان الاصول هی المقاصد
ویمکن ان یقال المراد بالاصول طائفة من الکلام المتصفة بصفة المقصدیة فالمراد بقوله فیما بعد اما
الاصول فاربعة ان تلک الاصول المتصفة بصفة المقصدیة اربعة لان النکرة اذا اعیدت معرفة
فالثانیة عین الاولی وخاتمة فی الاجتهاد ونحوه کالتقلید اما المقدمة ففی حد اصول الفقه یحتمل ان
یراد بالحد مطلق التعریف الجامع المانع ویحتمل ان یراد به الحد الحقیقی لان العلوم مهیات اعتباریة فما اعتبر
داخلاً فیها یکون ذاتیا لها وما اعتبر خارجاً عنها یکون عرضیا لها وموضوعه الذی یبحث فیه عن عوارضه
الذاتیة العارضة له لذاته او لما یساویه وفائدته المرتبة علیه وذلک لانه اذا لم یعرف فائدة العلم
یکون طلبه عبثاً والجد فیه لغواً ولیعلم ان ههنا اربعة الفاظ متقاربة المعنی الغایة والفائدة والغرض والعلة
الغائیة اما الاولان فمتحدان ذاتاً متغایران اعتباراً بان الاول من حیث انه علی طرف الفعل
والثانی من حیث الترتب علیه ولا یلاحظ فی شئی منهما کونه باعثاً للفاعل علی الفعل واما الاخیران
فیلاحظ فیهما الباعثیة وفی الاتحاد بالذات والتغایر بالاعتبار مثل الاولین اذ الاول بالقیاس
الی الفاعل والثانی بالقیاس الی الفعل فان التادیب علة غائیة للضرب غرض للضارب
اما حده مضافاً فالاصل لغة ما یبتنی علیه غیره اما ابتناء حسیاً کابتناء السقف علی الجدار او عقلیاً کابتناء
المسئلة علی الدلیل او عرفیاً کابتناء المجاز علی الحقیقة واصطلاحاً الراجح کما یقال الحقیقة اصل بالنسبة الی
المجاز والکتاب اصل بالنسبة الی القیاس والمستصحب للشئی حالة الذی کان علیه قبل حالة
الطاری کما یقال طهارة الماء اصل بالنسبة الی النجاسة الطاریة والقاعدة کما یقال الفاعل

مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اصل هذه المسئلة الكتاب والسنة اعلم ان هذه المعاني الاربعة وان كانت
مجازات لغوية لكنها حقائق اصطلاحية ولفظ الاصل مشترك بينها فارادة احد هذه المعاني بالتعيين لا يجوز الا بالقرينة كما هو
شان المشترك ثم ارادة الدليل صارت معروفة حين اضافته الى العلم حتى افيد في
شرح مختصر الاصول انه اذا اضيف لفظ الاصل الى العلم فالمراد دليله فاضافته الى العلم
قرينة عرفية على ارادة الدليل منه واورد ههنا بوجوه منها انه اذا جعل الاصل منقولا الى الدليل ثم نقل
الى العلم بالقواعد التي توصل بها الى الفقه يلزم النقل مرتين واجيب عنه بانه لا قباحة في النقل
مرتين سواء كان في اصطلاح واحد او في اصطلاحين والحق ما قال المفيد بعد تلك الافادة انه لو
حمل الاصل على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه ليشمل الاقسام ولم يحتج الى النقل
ومحصله انه لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان
يجعل اصول الفقه بمعنى ما يبتني عليه الفقه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح
لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم من ان الاصل اذا اضيف
الى العلم فالمراد دليله لا لان لفظ الاصل مستعمل بمعنى الدليل بل لفظ الاصل مستعمل في معناه واذا
اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فبهذا الوجه يراد بها الدليل لا بالوجه الاول
كما هو ظاهر كلام المص والمفيد مبني على عدم رجوعه الى كلام المفيد ومنها ما اشار اليه في الحاشية
بقوله ان قيل وضع الاضافة نوعي يعني ان الواضع وضع نوع الاضافة لمعناها لا لافرادها ولا بد فيه
من مناسبة ما بين الاصل وبين ما يضاف هو اليه ولا حاجة الى اعتبار مناسبة مخصوصة بخلاف
ما اذا كان الوضع شخصيا اذ ح لا بد من المناسبة المخصوصة وهي الجزئية مثلا واذا كان كذلك
فلو حمل الاصل على القاعدة لا محذور فيه اذ لا نظر ح في الوضع الى خصوص مضاف دون مضاف ولا وجه
للحكم بان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله لا قواعده ضرورة ان مطلق المناسبة والعلاقة
متحققة بين الاصول والفقه قطعا وهذا القدر كاف لصحة حمل الاصل على القاعدة قلنا في الجواب
نعم الامر كذلك لكن الاضافة الى اضافة الاصول الى الفقه مرجحة عرفا لارادة الدليل من الاصل
ولو اريد به القاعدة يتبادر بحسب العرف الكلية والجزئية او كانه الى العرف منع استعمال لفظ الاصل مضافا
الى العلم الا بمعنى الدليل ولا مشاحة فيه انتهت واذا ثبت ان العرف مانع عن ارادة غير الدليل

اذا اضيف الاصل اى العلم فمن حمل الاصل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم

مسائله لا مباديه اعلم ان الظاهر من الاصل اذا اضيف الى العلم انه بمعنى الدليل واما الراجح فلا معنى

له وكذا المستصحب واما المعنى اللغوى فيصح ارادته لكنه مجاز عرفى واما القاعدة فالاضافة ان تركت

على ظاهرها كان المعنى القواعد التى هى مسائل الفقه مثل ما يقال قواعد الصرف والنحو فلم يصلح هذا

المعنى منقولا عنه للمعنى اللقبى وان صرفت عن الظاهر وحملت على ماله نوع اختصاص بالفقه بكونه محتاجاً

اليه فى استنباطه صلح منقولا عنه لكن فيه ارتكاب خلاف ما هو المتبادر ثم هذا العلم لتلك الاجمالية

للفقه اى لمسائله يحتاج اليها اى الى تلك الادلة الاجمالية الكلية عند تطبيق الادلة

التفصيلية اى الادلة الجزئية المختصة بمسئلة مسئلة من الفقه على احكامها اى احكام

تلك الادلة المثبتة لها وهى مسائل الفقه يعنى اذا استدل على مسئلة من مسائل الفقه بدليل تفصيلى

جزئى من الكتاب والسنة مثلاً فيحتاج هذا الاستدلال الى دليل اجمالى كلى من اصول الفقه كقولنا

الزكوة واجبة وثبوت هذه المسئلة الفقهية لقوله تعالى واتوا الزكوة وهو دليل تفصيلى

جزئى مختص بتلك المسئلة فاذا اريد ان يطبق هذا الدليل التفصيلى على حكمه يقال الزكوة مامورة من

الله تعالى وكلما هو مامور من الله تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى

دليل اجمالى من مسائل اصول الفقه يحتاج اليه عند تطبيق الدليل التفصيلى على مسئلة فقهية وكما ان هذه

الكبرى من مسائل اصول الفقه كذلك ما يتوقف اتمامها عليه من مسائل علم الاصول ايضاً وليس

نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم بل الفرق بين علم الاصول والميزان ما بينه بقوله

فان الدلائل التفصيلة مثل قوله تعالى اتوا الزكوة ولا تاكلوا الربوا بموادها وهى

ايتاء الزكوة وعدم اكل الربوا وصورها العارضة لتلك المواد من الهيأة الامرية من افراد

موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل

التفصيلية المورودة فى الحكمة بصورها فقط معروضة للمعقولات الثانية التى لا تعرض الا لما فى الذهن واما

موادها فقد تكون موجودة فى الخارج ايضاً ويرد عليه ما افاد بعض الاعاظم بما محصله ان مسئلة الاصول

القائلة بان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب يعنى هيأة الامر وصورته للوجوب فليس

اتوا الزكوة بمادتها وصورتها فرداً لموضوع هذه المسئلة انما فرديتها باعتبار الصورة فقط وكذا النهى

للتحریم لایراد بها الا صیغة النهی وقد یقرر بان کل امر للوجوب وکل نهی للتحریم مسئلتان من الاصول وآتوا الزکوة
ولا تاکلوا الربوا بمادتهما وصورتهما فردان لموضوع تینک المسئلتین وموجودتان فی الخارج فالامر والنهی
الموضوعان موجودان فی الخارج فعلم الاصول باحث عن احوال الموجودات الخارجیة التی هی المعقولات
الاولی بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانیة وفیه انه لایلزم من کون افراد الموضوع موجودة فی
الخارج وجود الموضوع فی الخارج وکونه معقولا اولیا الاتری ان الانسان والحیوان والناطق من الموجودات
الخارجیة مع انها من افراد النوع والجنس والفصل التی هی موضوعات مسائل المنطق ومعقولات ثانیة
الا ان یقال الادلة التفصیلیة بموادها وصورها موجودة فی الخارج بخلاف الانسان والحیوان والناطق
فانها فی الذهن مصادیق للنوع والجنس والفصل بحیث ینعقد منها قضیة ذهنیة فافهم ولما لم یکن المنطق
کالاصول لم یکن المنطق اجمالا للحکمة ولما لم یکن الاصول کالمنطق کان الاحتیاج الیه باقیا بعد رعایة الاصول ایضا کما صرح به
فی الحاشیة حیث **قال** اعلم انه اذا قلنا هذا مامور به وکل مامور به فهو واجب
فالصغری ثبت بالدلیل التفصیلی والکبری من الاصول والکیفیة العارضة لمجموع المقدمتین من المنطق فالاحتیاج الی
المنطق فی اثبات المسئلة الفقهیة باق بعد رعایة الاصول ایضا ضرورة ان الکیفیة العارضة لمجموع المقدمتین
اللتین یحصل منهما هذه المسئلة من المنطق بخلاف الحکمة اذ بعد رعایة المنطق لایحتاج الی شئ آخر فلیس
نسبة الاصول الی الفقه نسبة المنطق الی الحکمة ان قلت هذا ای الاحتیاج الی المنطق فی غیر
القیاس من الادلة الثلثة واضح واما فیه فلا لان البحث فی کل من الفنین ای الاصول
والمنطق انما هو من الکیفیة القیاسیة فلا یحتاج فیه الی المنطق ضرورة ان کل مسئلة یحتاج
الیها فی القیاس الفقهی من مسائل التمثیل مذکور فی ذلک البحث قلت هب ان الظاهر کذلک لکن
التحقیق ان المسئلة من الاصول ان کل ما ثبت بالقیاس فهو حکم الله تعالی فیحصل القیاس
هکذا هذا حکم الله تعالے لانه ثابت بالقیاس وکل ما هو ثابت بالقیاس فهو حکم الله تعالی فیحتاج فی
الکیفیة العارضة لمجموع المقدمتین الے المنطق فتفکر انتهت والحق انه کما ان الدلیل الذے
یورد فی الحکمة لاثبات مسائلها داخل تحت موضوع المنطق کذلک الدلیل التفصیلی لمسئلة الفقه داخل
تحت موضوع مسئلة الاصول مثلا اذا قال الفقیه الصلوة واجبة لقوله تعالے اقیموا الصلوة فهذا
الدلیل التفصیلی داخل تحت موضوع مسئلة الاصول فان الاصولی یبین دلالته علیه بانه امر متعلق بالصلوة

وكل امر متعلق بشيء فهو بوجوب متعلقه كك الدليل الذي يورد في الحكمة لاثبات كون الفلك كرة مثلاً وهو
ان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما هو ذو طبيعة بسيطة فشكله الطبعي الكرة داخل تحت موضوع المنطق
لانه الضرب الاول من الشكل الاول منتج للموجبة الكلية فهما مشتركان في كون كل منهما بيانا لدلالة
الدليل في اثباته للمدعى وان كان بينهما افتراق من وجه آخر فمن قال باستواء النسبتين ليس غرضه
الا التشبيه من هذا الوجه لا من كل وجه حتى يرد عليه ما قال المص والفقه حكمة فرعية متفرعة على الاعتقاديات
وهي العمليات شرعية ثابتة بالشرع قيل هذا التعريف مع كونه احسن التعاريف المنقولة عن القوم لا يخلو
عن الاشكال بوجوه الاول ان جعله الفقه حكمة يوجب كونه علماً يقينياً اذ الظان لا يسمى حكيما فيخرج ادراك
المسائل الظنية والجواب ان الشارع اذا اوجب العمل بغلبة الظن فيصح اطلاق الحكيم على الظان
ايض غاية الامر ان لا يسمى حكيماً في عرف الفلسفة ولا مشاحة فيه على ان القياس وخبر الواحد وان كانا
مفيدين للظن لكن اذا ضم اليهما ان هذا الحكم ادى اليه القياس وخبر الواحد وكل ما ادى اليه القياس او خبر الواحد
فهو حكم الله تعالى يصير هذا الحكم قطعياً لا اعتبار الشارع القياس وخبر الواحد فيحصل علم قطعي والظن انما هو وسيلة
اليه الثاني انه يخرج عنه مثل علم مالك لثبوت لا ادرى عنه وعلم بعض الاحكام لا يسمى حكمة وكونه عالماً
للكل بالقوة لا يجدي اذ العلم بالقوة ليس بحكمة ويمكن ان يقال ان الحكمة عبارة عن الملكة ويجيء بيانه
انشاء الله تعالى الثالث ان قوله ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة ليس بشيء لان اعتبار الطاقة
كما يخرج المقلد كك يخرج المجتهد الغير المصيب ايض اذ هو مقصر فرورة ان المسألة التي وقع فيها
الخطار ولو لم يكن مقدوراً على وجه الاصابة لما كان المصيب مصيباً وهذا بعينه وارد على الحكمة العقلية
ايض والحق ان الطاقة البشرية افرادها مختلفة بالشدة والضعف وبحسبها تختلف في الاصابة وعدمها
لا بحسب بذل الطاقة وعدم بذلها فلا يلزم التقصير والتخصيص بالحسيات اي باعمال الجوارح حتى
يخرج عنه التصوف الباحث عن الوجدانيات حدث الاصطلاح فيما بين المتاخرين نعم لا احتراز عن الكلام
عرف معروف فيما بينهم قال في الحاشية اعلم ان الفقه في الزمان القديم كان متناولا للعلم الحقيقة
وهي الالهيات من مباحث الذات والصفات وعلم الطريقة وهي مباحث المنجيات والمهلكات
وهي الامور التي تفوز بفعلها السعادة وتحصل بها النجاة من عذاب الآخرة والامور التي يهلك المرء بفعلها
في الآخرة وعلم الشريعة الظاهرة ومن ثمه عرفه ابو حنيفة بمعرفة النفس ما لها وما عليها

سمی کتابه فی العقائد نفقها اکبر فالمعرفة ادراک الجزئیات والمراد بما لها وما علیها ما ینتفع به النفس وما تتضرر به
فے الدنیا والآخرة کما فی قوله تعالے لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ وهی تتناوله للاعتقادیات
کوجوب الایمان والتوحید والنبوة المسمی بعلم الکلام والوجدانیات کالاخلاق الباطنة والملکات النفسانیة
الموسوم بعلم التصوف والعملیات کالعبادات الفرضیة والمعاملات العرفیة المعروفة بالفقه او المراد ما یجوز
لها وما یجب علیها او ما یجوز لها وما یحرم علیها قال فی التلویح ان اقسام ما لها وما علیها اثنی عشر لان ما یاتی
به المکلف ان ساوی فعله وترکه فمباح والا فان کان فعله اولی فمع المنع عن الترک واجب وبدونه مندوب وان کان
ترکه اولی فمع المنع عن الفعل بدلیل قطعی حرام وبدلیل ظنی مکروه کراهة التحریم وبدون المنع عن الفعل مکروه کراهة
التنزیه هذا علی رای محمد بخلاف رأیهما وهو ان ما یکون ترکه اولی من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه
مکروه کراهة التنزیه ان کان الی الحل اقرب بمعنی انه لا یعاقب فاعله لکن یثاب تارکه ادنی ثواب وکراهة
التحریم ان کان الی الحرام اقرب بمعنی ان فاعله یستحق محذورا دون العقوبة بالنار کحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب
ما یشمل الفرض ایضا لان استعماله بهذا المعنی شائع عندهم کقولهم الزکوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام
علی المکروه تحریما او المراد بالمندوب ما یشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولکل منها طرفان فعل
ای ایقاع علی ما هو المعنی المصدری وترک ای عدم فعل فیصیر اثنا عشر والامور المذکورة من الواجب وغیره
وان کانت من صفات فعل المکلف خاصة الا انها قد تطلق علی عدم الفعل ایضا فیقال عدم مباشرة الحرام
واجب وعدم مباشرة الواجب حرام وانما فسر الترک بعدم الفعل لیصیر قسما آخر اذ لو ارید به کف النفس لکان
ترک الحرام مثلا فعل الواجب بعینه وجعل ترک الحرام مما لا یثاب علیه ولا یعاقب واعترض علیه بانه واجب
والواجب مما یثاب علیه وفی التنزیل وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ
الْمَأْوَى والجواب ان المثاب علیه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لکان لکل واحد فی کل لحظة مثوبات
کثیرة بحسب کل حرام لا یصدر عنه ونهی النفس کفها عن الحرام وهو من قبیل فعل الواجب ولا نزاع
فی ان ترک الحرام بمعنی کف النفس عند تهیؤ الاسباب ومیلان النفس مما یثاب علیه وقال الله تعالی
لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فالفقاهة فی الدین انما تحصل باعتقاد العقائد الحقة وبانکار الاباطیل
وبعلم اعمال القلب واعمال الجوارح مما ینبغی ان یعمل او لا ینبغی حسب ما بینه الشارع بحیث یترتب علیه
نمایته ثم لما انصدی قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الکافل لذلک بالکلام وادرجوا فیه المسائل

العقلية والنقلية حتى صارت مباحثه كثيرة طويلة الاذيال جعلوه علما علحدة وافرزوه عن الفقه اختص الفقه
بالمطالب العملية الشاملة للتصوف ايض وهو علم الاخلاق ومن ثمة قال بعض المحققين في شرح المنهاج
ان تحريم الحسد والرياء من الفقه وصار هذا عرفا واستقر عليه ما زمد يد ثم بعد ما حدث اختصاص
الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثمه ترى كتب المتاخرين للفقه خالية عن علم الطريقة نعم وعرفوه بانه
العلم بالاحكام الشرعية الحكم قد يطلق على خطاب الله تعالے المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير فالمراد بالعلم بالاحكام العلم بان هذا خطاب الله تعالى والا فالخطاب انشاء لا يتعلق به التصديق
ولا يكون مسئلة والعلم عبارة عن تصديقات المسائل وقد يطلق على اثر الخطاب المذكور وهو الوجوب
والحرمة والندب والاباحة مثلا فثبوتها لما خوطب به مسئلة يصلح لتعلق التصديق بها وقد يطلق على
اعتبار الشارع ان في ذمة العبد الفعل او الكف وهو ايضا مسئلة فان اريد بالحكم احد هذه المعانے
فالظاهر ان قيد الشرعية مستدرك الا ان يقال انها صفة كاشفة للاحكام وما قيل ان الحكم المذكور اعم
مما يتوقف على الشرع مثل وجوب الصلوة والصوم ومما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى وصفاته
فقيد الشرعية بمعنى المتوقف على الشرع لاخراج القسم الآخر ففيه ان هذا تعريف للاشعري وهو لا يقول
بشمول الحكم للقسمين بل يقول كل حكم موقوف على الشرع وقد يطلق الحكم على اسناد امر الى امر آخر فان
اريد به هذا المعنى يكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية الحاصل عن الادلة التي نصبت
في الشرع الا ان اطلاق الحكم على هذا المعنى خلاف ما هو المتعارف فيما بينهم وقد يطلق على ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة كما هو المصطلح عند المنطقيين وهذا المعنى ليس بمراد لانه علم والفقه ليس عبارة عن العلم
بالعلوم الشرعية عن ادلتها التفصيلية هي الادلة التي استدلت بها على مسائل الفقه بخصوصياتها والعلم
بوجود الشي لوجود المقتضے او بعدمه لوجود المنافي ليس من الادلة التفصيلية ثم قوله هذا بحسب العرف مشعر
بالاستدلال فخرج به علم الله تعالے لانه تعالى عالم بالاحكام والادلة معا لا انه عالم بالاحكام عن الادلة فهو
تعالے يعلم ان الصلوة واجبة على عبادي كما يعلم اني اوجبتها عليهم وكذا علم النبي وعلم جبريل عليهما
السلام لان علمهما ليس عن الادلة بل مع الادلة لان الحاصل بالضرورة يكون معها لا عنها فان قيل المعية
الزمانية لا ينافي التاخر الذاتي فعلم الرسول صلے الله عليه وسلم وكذا علم جبريل عليه السلام مع الادلة وعنها
جميعا يقال المتبادر من كلمة عن في عرف العربية التاخر الزماني لا الذاتي المجتمع مع المعية الزمانية وعلك

تقول الاحكام لا تكاد تتناهى فلابد من عدم تناهى الادلة ايضا اذ لا يمكن اشتراك حكمين من حيث هما كذلك
فى دليل واحد فكيف يستنبط كل حكم عن دليله والجواب انه لا امتناع فى اشتراك الاحكام المتكثرة فى دليل واحد
بجهات متكثرة متعددة فاقتضت العناية الالهية ان يودعها مع عدم تناهيها فى ادلة محصورة مقدورة
الاحاطة وهى الكتاب والسنة بقدر ما يتعلق به الاحكام والاجماعات المتحققة فى عهد الصحابة رضى الله تعالى
عنهم الى عصر المجتهدين فاذا اتقن المجتهد معرفتها بالفاظها ومعانيها لم يصعب عليه استنباط اى حكم شاء
عند الحاجة فاذا عرف علة حكم الشى الحق به من نظائره ما شاء وايضا الآية الواحدة تثبت احكاما كثيرة بعضها
بعبارتها وبعضها باشارتها ودلالتها الا ترى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن آه قد استنبط من
اشارته احكام بالغة الى العشرة وبالجملة فى جعل الغير المتناهى منوطاً بالمتناهى من الحكمة البالغة ما لا يخفى ق
اورد بانه ان كان المراد علم الجميع اى علم جميع الاحكام على الاستغراق فلا ينعكس لخروج بعض الفقهاء
المعتبرين لثبوت لا ادرى عن الامام مالك رح فى ستة وثلثين مسئلة حين سئل عن اربعين مسئلة وعن الامام
ابى حنيفة حين سئل عن الدهر فلا يصدق تعريف الفقه على علمهما مع ان علمهما فقه بالاتفاق او كان المراد المطلق
اى مطلق الاحكام قليلاً كان او كثيراً ولا يمكن ان يراد القليل والكثير المعينان لان الاول عبارة
عن الناقص عن النصف والثانى عن الزائد عليه والنصف مجهول فكذا القليل والكثير منه فلا يطرد لدخول
العالم المقلد فى الفقيه وهو الذى يرتقى عن مرتبة العامة ولم يبلغ مرتبة الاجتهاد ويعلم بعض المسائل
بالدليل التفصيلى مع انه ليس بفقيه واجيب عنه تارة باختيار الشق الاول والقول بانه لا يضر
ثبوت لا ادرى لان المراد بالعلم الملكة اى ملكة استنباط جميع الاحكام فيعلم كل ما يرد عليه بسبب تلك الملكة
وهى لا يستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل فيجوز التخلف اى تخلف علم بعض المسائل لمانع كتعارض
الادلة ومعارضة الوهم العقل ومشاكلة الباطل الحق وغير ذلك مع وجود تلك الملكة التى بها يتمكن من
استنباط كل مسئلة يرد عليه اذا التفت اليها بعد رفع الموانع ويعلم ان الفقه من اسماء العلوم المدونة
كالصرف والنحو وغيرهما كما قالوا ان المجتهدين استنبطوا الاحكام ودونوها وسموا العلم الحاصل لهم منه فقهاً
وح لا يختص بالمجتهد فدخول العالم الغير المجتهد لا يمنع الاطراد اذا كان عالماً بالقدر المعتد به كما فى سائر العلوم
مثلاً كون الشخص منطقياً لا يتوقف على العلم بجميع مسائله والا يلزم ان لا يكون شخص منطقياً لان المنطق يتزايد
بتلاحق الافكار وتعاقب الاعصار بل المعتبر فيه العلم بالقدر المعتد به ومثله فى هذا الباب علم الفقه وعلى تقدير

کونه عبارة عن ملکة الاستنباط لم یکن من اسماء العلوم المدونة فیختص بالمجتهد فمع کون الفقه من اسماء العلوم المدونة
کونه مختصاً بالمجتهد فی غایة الاشکال لکنه مختص بالمجتهد اجماعاً فلیس من اسماء العلوم المدونة اذ کل اسم منها
اما عبارة عن المسائل المخصوصة او التصدیقات المتعلقة بها او ملکة استحضارها بعد استحصالها متی شاء من غیر
کسب جدید وایضاً کلام الامام فخر الاسلام فی اصوله یشیر الی ان الفقه لیس من اسماء العلوم المدونة لتصریحه
بان العمل احد اجزائه ولو کان منها لکان عبارة عن العلم فقط کسائر ما عدّ منها فالفقه ح مختص بالمجتهد
فینبغی ان یعرف الفقه بما هو تعریف الاجتهاد لکونهما کالمترادفین ومما ینبغی ان یعلم ان حصول مرتبة الاجتهاد
لکل واحد من العقلاء الممیزین ممتنع فانها موقوفة علی ادوات تستغرق تحصیلها العمر فیمتنع الجمع بین تحصیل
تلک الادوات وتحصیل تلک المرتبة لکل احد فوجب ان ینفرد بعض الناس بتحصیل تلک المرتبة وبعض
آخر بتحصیل الادوات فلا یرد انه لو توقف علی ادوات یستغرق تحصیلها العمر لم یکن فی وسع احد لانقضاء
العمر فی تحصیل الادوات والمراد بالادوات جمیع ما یتوقف علیه الاجتهاد مثل الماکول والمشروب والملبوس
المحتاج الیها فی البقاء ومن الکتب مع ما یتوقف علیه وجودها من الاسباب المعلومة ومعرفة تفاصیل
الادلة من الکتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والنسخ وشرائط القیاس والنظر وغیر ذلک والمراد باستغراق
العمر المدة الطویلة والحاصل ان الاستجماع لشرائط الاجتهاد لما احتاج الی المدة المتطاولة لم یف به مقدرة کل
واحد ضرورة ان الاذهان متفاوتة فی سرعة الادراک وبطوءها وکذا الهمم تتفاوت فی اقتناء هذه المرتبة
الشریفة وتحصیلها فمن جمع بین سرعة الادراک وعلو الهمة قدر علیه بناءً علی انه بسرعة الادراک وذکاء الذهن
یحصل من العلم بالشرائط فی ادنی مدة علی ما لا یحصل علیه من کان بطیئه وان فرض ان یصرف العمر
کله وبعلو الهمة یؤثر السعی فیه علی ما جبل علیه النفوس من اللذات البدنیة والشهوات البشریة واما من فقدهما او فقد
احدهما فلیس فی وسعه ذلک ولو فرض کون مرتبة الاجتهاد مقدوراً لکل احد بالقدرة الممکنة لکنه لو اشتغل
الجمیع بتحصیله لتعطل غیره من المقاصد الدینیة والدنیویة المطلوبة الوجود فی النظام فاقتضت الحکمة الالٰهیة
ان تختلف الهمم بان ینصرف بعضها فیه وبعضها فی غیره من المقاصد فافهم تارة باختیار الشق الثانی
والقول بان المراد بالعلم ما یقابل الظن وبالادلة الامارات التی تفید الظن یعنی ان علم المقلد انما یکون
داخلاً لو کان المراد بالعلم بالاحکام اعم من الیقینی والظنی وبالادلة اعم من الادلة الاربعة وقول المجتهد ولیس کک
بل المراد بالعلم العلم الیقینی وبالادلة الامارات التی تفید الظن والمناسب ان یقال المراد بالادلة ما یشمل الامارات

لان اطلاق الامارة علی ما یفید الظن شائع والکتاب والسنة والاجماع لیست کذلک وتحصیل العلم الیقینی
بوجوب العمل بالاحکام بتوسط الظن بالامارة من خواص المجتهد اجماعاً واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه
ولا ظنه یعنی ان المقلد مستنده قول مجتهده فلو ظن المجتهد بشیء ولم یقل به لم یجب علی مقلده فلیس ظن المقلد
ولا ظن مجتهده مستنداً له فخرج علم المقلد بوجوب العمل عن تعریف الفقه لانه لیس بتوسط ظن المقلد بالامارة
ولا بتوسط ظن المجتهد بل بتوسط قول المجتهد فلا یطلق علیه الفقیه وانت تعلم ان مستند المقلد لما کان قول
المجتهد وهو لیس من الادلة التفصیلیة خرج علمه ببعض الاحکام عن تعریف الفقه قطعاً ولا حاجة الی ان یراد بالادلة
الامارات الا ان یقال کما افاده بعض الاعاظم ان الکلام فی المقلد الذی حصل له بعض المسائل عن دلائلها
فیصدق علی معرفته انه علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارة فان العمل بمقتضی ظنه واجب علیه الخ
وفیه ان العمل بمقتضی ظنه لیس بواجب علی المقلد فان الکلام فیمن لیس له مرتبة الاجتهاد وان قیل بتجزی الاجتهاد
فهو فی الحکم الذی علمه بمقتضی ظنه مجتهد ولا مضائقة فی صدق تعریف الفقه علی علمه بذلک الحکم لانه مجتهد من وجه
فلا یلزم اخراج علمه مطلقاً عن تعریف الفقه وما قال بعض الشراح انه ان ارید ان مستند المقلد قول مجتهده
وان کان غیر مستند الی الظن فهو باطل وان ارید ان مستنده قول مجتهده المستند الی الظن فحق لکن لا
یصح ما قال المصنف لا ظنه ولا ظنه اذ مستند المقلد ظن المجتهد وان کان بواسطة ففیه ان هذا القدر یکفی لاخراج
علم المقلد لان المتبادر ما بالذات فافهم قال فی الحاشیة اعلم انهم استدلوا علی القطعیة بما تقرر من وجوب العمل
بالراجح من الامارات قطعاً فیحصل قیاس هکذا هذا الحکم مظنون مجتهد وکلما هو مظنون مجتهد یجب علیه العمل به
لانه ثابت عند الشارع فهذا یجب علی العمل به بحیث لا مجال فیه للشبهة والصغری وجدانیة والکبری
ضروریة من الدین کذا فی شرح المختصر واورد علیه انه لو کان کذلک لکفر جاحد وجوب العمل بالظنیات
لان جاحد القطعیات کافر ولا یلزم الکفر من انکار وجوب العمل بالظنیات وانما الکلام فی الجواز یعنی ان العلم
بوجوب العمل بالاحکام الظنیة کیف یکون قطعیاً وکیف یکون جاحده کافراً والکلام انما هو فی جوازه والمنکرون
للجواز استدلوا بقوله تعالی ان تتبعون الا الظن فی معرض النهی والذم والذم دلیل الحرمة والحق ان الآیة
لیست علی عمومها والظن المذموم بمعنی الوهم کیف والعمل بغالب الظن واجب اجماعاً قطعیاً وایضاً ایراد ثان
حاصله انه ان ارید بوجوب العمل قطعاً انه لا یجوز الترک فهو معنی الوجوب سواء قید بالقطع او لم یقید
یعنی لا فائدة فی تقیید الوجوب بالقطع علی هذا التقدیر لانه نفس معنی الوجوب والقطع بهذا المعنی لا یقابل الظنی مع

ان المتبادر من القطعي ما يقابله وان اريد انه معلوم بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه اى
على ان كل ما هو مظنون المجتهد ثابت فى نفس الامر عند الشارع بحيث لا يحتمل النقيض اصلا فان قيل قد دل
الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثر اخبار الاحاد فى هذا الباب حتى صارت متواترة المعنى وحديث معاذ رضى
الله تعالى عنه نص قاطع من الشارع على ان كل علم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله تعالى وهذا على راى
المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب ظاهر جدا واما على راى القائلين بان المجتهد يخطى ويصيب فلان الاحكام
الاجتهادية واجبة العمل بملاحظة انه قد علم كونها مظنونة للمجتهد كل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا بالنظر الى دليله
قطعا يقال الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وههنا ليس كذلك بل ربما يستدل على بطلانه بان دليل
الحكم الجزئى كوجوب النية فى الطهارة ظنى والماخوذ من الظنى ظنى فالعلم بوجوب العمل بالحكم تابع للحكم فى القطعية
والظنية كذا فى شرح الشرح قال بعض الفضلاء مجيبا عن الايراد الاول ان انكار الضرورى من الدين
مطلقا ليس بكفر فلا يلزم ان يكون جاحد وجوب العمل بالظنيات كافرا بل الضرورى من الدين يختلف بالنسبة
الى المكلفين فربما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان جاحده من هؤلاء كافرا دون من لم يكن
ضروريا بالقياس اليه ح نقول هذا اى وجوب العمل بالراجح من الامارات ضرورى بالنسبة الى جميع المجتهدين وكون
المنكرين من هؤلاء كافرا ملتزم لان انكاره انكار لاعتبار الشارع غلبة الظن وهو من ضروريات الدين فانكاره
كفر البتة والجواب عن الثانى وهو الايراد المصدر بقوله وايضا ان اريد آه بعد ذلك ظاهر بعد اختيار الشق
الثانى من الترديد فى ذلك لان النتيجة الحاصلة من القياس الحاصل من الصغرى الوجدانية وهى ان
هذا الحكم مظنونى مجتهدا والكبرى الضرورية وهى ان كل ما هو مظنونى مجتهدا فهو واجب على ثابت عند الشارع
قطعا يقينية ينتج ان هذا الحكم الظنى واجب على ثابت عند الشارع قطعا على تقدير تصويب كل مجتهد او ثابت
بالنظر الى كونه مامورا به لى على تقدير كون المصيب واحدا وانما يحصل ذلك اليقين لمن له الكبرى
ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغرى ايضا ليست وجدانية الا لهم ولمن عداهم
وبالجملة المظنون الذى كان محتملا للنقيض صار قطعيا غير محتمل له والظن ليس الا فى الطريق فانكاره انكار
لضرورى من ضروريات الدين ولا يرد ان الماخوذ من الظنى ظنى اذ الماخوذ من الظنى يجوز ان يكون قطعيا
عند المجتهد وان كان ظنيا عند غيره اقول فى تزييف قول بعض الفضلاء تكفير جاحد الضرورى
من الدين مطلقا مسلم واما تكفير ما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة كان الجاحد منهم

فغیر مسلم ولا یتوقف الجواب عن الاول وهو قوله لو کان کک لکفر جاحد وجوب العمل بالظنیات
والثانی وهو قوله وایضاً آه علیه بل یکفی فی الجواب عن الاول منع وجوب التکفیر لجاحد قطعی مطلقاً بل
اذا کان قطعیاً بالنسبة الی الکل وعن الثانی منع الکبری وهو قوله والماخوذ من الظنی ظنی فالتزام تکفیر هذا
الجاحد مما لاحاجة الیه بل ربما یستدل علی بطلانه ای بطلان تکفیر هذا الجاحد بان الحنفی اذا انکر ما هو
ضروری بالنسبة الی الحنفیة دون الشافعیة لا یکفر بمجرد هذا القدر بعد محافظة الضروریات من الدین مطلقا
علی ما بیّن فی محله هذا عجیب جداً اذ الحنفیة والشافعیة لا خلاف فیما بینهم فی شیء من ضروریات الدین لاتفاق
جمیع اهل السنة والجماعة فی المتواترات ولو توهم حکم من ضروریات الحنفیة دون الشافعیة فهو لیس من ضروریات
الدین حقیقة بل من قبیل المشهورات عندهم ولا یخفی ان کون الضروری من الدین مطلقاً انما یستلزم
الیقین لکونه متواتراً وهو قطعی البتة واما الضروری المختص بجماعة فلا نسلم انه کک کیف
وعدم التواتر دلیل عدم دلیل قطعی لا یخفی ان الضروری فی الدین ما هو متواتر فیه فان کان عند جماعة
دون جماعة اخری علم ان التواتر منقطع عند جماعة اخری فلا یفید القطعیة عندهم واما عند الجماعة الاولی
فقطعی البتة ومنکره ان کان من الجماعة الاولی فهو کافر البتة اذ الحکم کان قطعیا عنده وان کان من الجماعة
الاخری فیلزم علیه الکفر لکنه غیر ملتزم عنده بناءً علی عدم القطعیة فی زعمه فتامل ففی زوایا المقام خبایا

انتهت وکانک قد تنبهت علیه نا عرف الفرق بین المجتهد والمقلد حتی لا تقل مثل قول من قال کما ان
مظنون المجتهد واجب العمل علیه کذلک علی مقلده لانهما سیان فی صدق التعریف علیهما وقد عرفت الفرق
بینهما وانت تعلم ان کون العمل واجبا علی المجتهد بالحکم الظنی کما انه ضروری من ضروریات الدین کک
وجوب العمل به علی مقلده من ضروریات الدین ایضاً فیحصل العلم الیقینی للمقلد بوجوب العمل بواسطة هذه المقدمة
والحاصل انه کما ان مظنون المجتهد واجب العمل علیه ویحصل له علم یقینی بوجوب العمل کک مظنون المجتهد واجب
العمل علی مقلده لو قال المجتهد به ویحصل له علم یقینی بوجوب العمل فلا یخرج علم المقلد عن تعریف الفقه فتامل

نعم یلزم ان یکون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بها واللازم باطل وجه
الملزوم انه ارید من العلم بالاحکام العلم بوجوب العمل بالاحکام لان وجوب العمل علی المجتهد بالحکم الظنی واجب ومن
ضروریات الدین فیکون علم الوجوب قطعیاً فلا محالة یکون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام
لا عن العلم بالاحکام واما بطلان اللازم فلان الاحکام خمسة الوجوب والحرمة والندب والاباحة والکراهة

و وجوب العمل ليس الا في طرف الواجب وهو اتيانه وطرف الحرام وهو الكف عنه فيلزم خروج الثلثة الباقية من الفقه اذ ليس في احد طرفي واحد منها فتامل فيه قال بعض الشراح ان العلم بوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر والزنا لا شك في كونه من الفقه فاخراجها عنه تعسف فان قلت معنى وجوب الصلوة ان العمل بمقتضاه واجب فالمسائل المذكورة في الفقه صريحا ماول الى ماذكر قلت ذلك مستغنى عنه فلا يكفيه العاقل على ان النبيذ حرام اذا قصد به ماهو منطوق ظاهر اللفظ ولم ياول الى ماذكر فلا شك انه مسئلة دينية فلا بد من اندراجها بدون التاويل في واحد من العلوم الدينية واذ ليست من غير الفقه فهو منه هذا كلامه وفيه ان معنى وجوب الصلوة ليس الا وجوب اتيانها ومعنى حرمة الخمر ليس الا وجوب الكف عن شربه و لا تكلف فيه اصلا ولا يلزم الاستغناء لان الحاجة الى كون معناه ذلك هي اخراج علم المقلد فافهم

واعلم انه قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الجواب مبناه على ان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وبالادلة التفصيلية الامارات التي تفيد الظن وان العلم بوجوب الظن واجب على المجتهد قطعا دون المقلد لا بمعنى ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فالمجتهد هو الذي يفضي به ظنه الحاصل من الامارة الى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة الى العلم بها والحاصل ان الفقه عبارة عن العلم اليقيني بالاحكام الحاصل من الامارات التي تفيد الظن ضرورة ان العمل بمقتضى الظن واجب على المجتهد قطعا فالعلم الحاصل بالامارات وسيلة الى العلم اليقيني بالاحكام وبوجوب العمل بها وح يظهر اندفاع ماذكره المص الا ان يقال انه رسم فيجوز باللازم يعني ان الفقه وان كان اسما للعلم بالاحكام لكن عبر عنه بالعلم بوجوب العمل بالاحكام تعبيرا للشيء بلازمه وفيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى انه لازم من حيث الوجود فليس بمحمول فلا يكون معرفا انتهت وهذا لا يصح على تقدير تجويز الرسم بالمباين كما لا يخفى ويمكن ان يقال الاحكام المندوبة والمباحة والمكروهة بادلتها التفصيلية لا يجب العمل بها على المجتهد فلا يكون العلم بوجوب العمل لازما للعلم بالاحكام فتامل فيه من ههنا علمت اندفاع ما قيل ان الفقه من باب الظنون لان اكثر الاحكام الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماعات الظنية وهي غير مفيدة لليقين فكيف يكون علما وجه الاندفاع ان الاحكام الحاصلة بالادلة الظنية يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد وما قال

بعض الشراح انه لو قرر قول القائل بكون الفقه من باب الظنون بان هذا التعريف رسم والرسم يغاير المرسوم
فذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام وهو ظني فلم يثبت كون ذات الفقه من العلوم مع انهم عدوه من العلوم
الدينية وهذا هو مراد القائل فلا يمسه الدفع الا ان يقال انما عدوه من العلوم باعتبار اللازم واما ذاته فليس
بعلم يجيب حينئذ الا ان ذات الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وهي وان كانت ثابتة بطريق
الظن لكن العلم بوجوب العمل بها قطعي لان العمل بغالب الظن واجب اجماعا قطعيا غاية الامر انه لا يحصل
العلم اليقيني في القياس الا للمجتهد وفي غير القياس يحصل لعامة المسلمين ايضا فيجب عليهم العمل بمقتضاه كما في
مسئلة التحري مثلا الا ان علمهم لا يسمى فقها في الاصطلاح بخلاف علم المجتهد وبالجملة العمل بمقتضى الظن واجب
اجماعا ان كان مقتضاه الوجوب والعلم به قطعي على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا ودفع آخر للاشكال
محصله ان بناء الاشكال على اخذ العلم في تعريف الفقه بالمعنى المقابل للظن مع ان العلم كما يطلق على
اليقيني كذلك يطلق على ما ليس بتصور يقينيا كان او ظنيا وفيه انه لا يصلح توجيها لكلام المجيب لانه صرح في
المحصول بان العلم يقابل الظن وبعضهم وهو صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية
التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها مع ملكة الاستنباط اعلم انه يحتمل ان يكون هذا تعريفا
مخترعا للفقه وان يكون توجيها للتعريف السابق بان ليس المراد جميع الاحكام قطعية كانت او ظنية حتى
يلزم خروج فقه الفقهاء المعتبرين ولا البعض المطلق منها حتى يلزم دخول علم المقلد بل المراد البعض المعين
وهو جميع الاحكام القطعية فالفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية مع ملكة استنباط الفروع القياسية
من تلك الاحكام القطعية او استنباط الاحكام الفقهية عن ادلتها التفصيلية فلا يلزم خروج فقه الفقهاء
المعتبرين ولا دخول علم المقلد لانتفاء ملكة الاستنباط ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كالقياس وخبر الواحد الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا واجيب عنه تارة بانه لا يلزم
خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد عن الفقه لان المجتهد يعلم الاحكام الثابتة
بالادلة الظنية قطعا لاعتبار الشارع غلبة الظن كما مر وفيه ان الفقه على هذا يكون عبارة عن العلم
بجميع الاحكام سواء كانت حاصلة بالادلة القطعية او الظنية لان علم جميعها قطعي على هذا التقدير فعلى هذا جميع
الاحكام قطعية وهو بعينه اختيار الشق الاول فيرد عليه ما يرد على ذلك وتارة بانا نلتزم خروج تلك المسائل
عن الفقه واورد عليه المص بقوله والتزام هذا التزام بلا لزوم قال بعض الاعاظم لعل في حجية ان الظن موم

من الشارع لا كمال فيه لقوله تعالى اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ واقله انه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر لضرورة العمل
واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه قطعي وفيه نظر لان اعتبار الشارع غلبة الظن باخبار الاحاد
لايجاب الاعتقاد والعمل كليهما كما فى قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا آه امر بالتفقه ثم
الانذار عند الرجوع وهو الدعوة لان الطائفة بعض من الفرقة سواء كان واحدا او اثنين اذ الفرقة هي
الثلثة فصاعدا او ان بعثه صلى الله عليه وسلم الافراد من الصحابة الى الآفاق ومدحه صلى الله عليه وسلم
لمعاذ رضي الله تعالى عنه فى الاجتهاد بالراى بشرط عدم الوجدان فى الكتاب والسنة والاجماع على وجوب
العمل بغلبة الظن كلها دليل قطعي على مدح الظن واستحقاق العامل بالظن للثواب والمراد بالظن فى

قوله تعالى اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ الوهم وجعل العمل داخلا فى تحديد هذا العلم كما ذهب اليه بعض مشائخنا
وهو الامام فخر الاسلام فانه جعل الفقه عبارة عن علم المشروع والعمل به حيث قال والنوع الثانى علم الفروع
وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثانى اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها
وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان
فقيها ثم قال فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه بعيد عن الصواب
وقد بين وجه البعد تارة بان الفقه من العلوم المدونة ويلزم ان يكون مركبا من العلم والعمل واجيب
بان الفقه ليس من العلوم المدونة بل هو عبارة عن علم المجتهد كما مر وتارة بانه يلزم ان لا يكون العالم
الغير العامل فقيها مع انه يطلق عليه الفقيه واجيب بان الكلام فى ان الفقه الذى مدح به فى كلام الشارع
ما هو فالمعرف هو الفقه الممدوح وظاهر ان الفاسق لا يستحق المدح فلا بد من اعتبار العمل ولا قباحة فى
كون الفاسق العارف بالاحكام عن الادلة غير فقيه كيف ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام
فتامل فيه وتارة بانه يلزم تركب الفقه من مقولتين وهو غير جائز واجيب بان مهيات العلوم
اعتبارية ولا مضائقة فى تركب المهيات الاعتبارية من مقولتين بقى ههنا شئ وهو ان اول كلام فخر الاسلام
يدل على ان الفقه مجموع العلم والعمل وآخره يدل على انه عبارة عن العلم فقط بل عن العمل وحده فقال صاحب الكشف
ان الفقه عبارة عن مجموع العلم والعمل فالعلم والعمل كلاهما جزءان من الفقه واطلاق الفقه على العلم فقط او
على العمل فقط حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه وافاد بعض الاعاظم ان الفقه عبارة عن القدر
المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين او اعم فقه مطلقا اى فرد كامل

وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اى فرد ناقص وظنى ان الوجه
ان يقال مراده ان الفقه عبارة عن العلم بالمشروع المقصود من تحصيله ادخاله فى الوجود فالفقه علم من
حيث انه وسيلة الى العمل لا انه عبارة عن مجموعهما او عن القدر المشترك بين المجموع والعلم كما يدل عليه
قوله والنوع الثانى علم الفروع وهو الفقه حيث اطلق الفقه على العلم فقط ثم قال والنوع الثالث هو العمل
به حتى لا يكون نفس العلم مقصودا اى يعتبر فى كون ذلك العلم فقها كون العلم وسيلة الى العمل فاطلاق الفقه
على العلم فقط مجاز والتعريف انما هو لما يستعمل فيه حقيقة ثم انه لما بين حد الاصول باعتبار المعنى الاضافى
شرع فى بيانه باعتبار المعنى اللقبى من حيث انه علم لعلم مخصوص فقال واما لقبا اللقب علم يشعر بمدح او ذم
اى باعتبار معناه الاصلى بمعنى ان يكون له معنى غير المعنى العلمى باعتباره يشعر باحدهما سواء قصد هذا الاشعار
فى الاستعمال العلمى ام لا والقول بانه ما قصد به الذات المعينة مع الوصف وهم فهو علم بقواعد اى
قضايا كلية موجبة كانت او سالبة حملية كانت او شرطية والسوالب الكلية التى لا تصلح للكبروية بمعنى انه
لا يتوصل بها الى الاستنباط مثل ان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا لمثله والقياس لا يخصص العام
المخصوص والشخصيات مثل ان آية الطواف ليست بمجملة فى حق الطهارة وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل فى
حق التثليث والجزئيات مثل قولهم ان السنة قد تنسخ مثلها فالبحث عنها اما استطرادية او لان لها مدخلا
فى اتمام تلك القواعد يتوصل بها اى بتلك القواعد توصلا قريبا كما هو المتبادر من الباء فخرجت المبادى
اللغوية والاحكامية لان التوصل بها الى الفقه ليس بقريب واما مبادى الكلام فليست بخارجة كما سيظهر
ان شاء الله تعالى الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها اعلم ان الظاهر من كلام الجمهور ان المبحوث عنه
فى هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى الفقه فالتوصل بعلم اصول الفقه الى المسائل الفقهية بالادلة الاربعة
مختص بالمجتهد فتلك القواعد هى القضايا التى تثبت فيها احوال الادلة الاربعة واما التوصل بالقواعد الى
مسائل الفقه مطلقا فليس توصلا الى الفقه لانه ليس من الادلة الاربعة بل عن قول المجتهد والفقه عبارة
عن العلم بالاحكام عن الادلة الاربعة وما قال صاحب التوضيح لا يبعد ان يقال علم الفقه يعم المجتهد والمقلد
فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع
عندى لانه ادى اليه راى المجتهد وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول
الفقه ولهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد

التی تیوصل بها الی مسائل الفقه ولا ایقال الی الفقه لان الفقه هو العلم بالاحکام عن الادلة لیس بشیء لان ما ذکره مما لم یذهب الیه
احد والمتعرضون لمباحث التقلید فی کتبهم مصرحون بان البحث انما وقع عنه استطرادا من جهة کونه فی
مقابلة الاجتهاد کذا فی التلویح قیل حقائق العلوم المدونة کالصرف والنحو وغیرهما اما مسائلها کلها او
بعضها بقدر ما یترتب علیه الغایة فحقائقها مسائلها المخصوصة او ادراکاتها ای تصدیقاتها فالمفهومات
الکلیة التی تذکر فی تعریفاتها فی المقدمات لاجل البصیرة رسوم لا حدود اما اولا فلما قیل ان حد العلم
لا تصلح ان تکون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو کان مقدمة یلزم خروجه ودخوله وتوقف
الشیء علی نفسه وفیه ما افاد بعض الاعاظم ان للمسائل ادراکین تصوری فان التصور یتعلق بکل شیء وتصدیقی
فیجوز ان یکون باعتبار العلم التصوری مقدمة وموقوفا علیه وباعتبار العلم التصدیقی مقصودا ومتوقفا
فلا اشکال والحاصل ان العلم التصدیقی بالمسائل مقصود وداخل وتصورها بمفهوم کلی مقدمة وخارج
واما ثانیا فلما قال بناء علی ان المرکب من اجزاء غیر محمولة کالعشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم
تعدد الذاتی ویلزم منه تعدد الذات وتعدد الذات لشیء واحد باطل ضرورة ان احد الذاتیین کاف لتقویم
المرکب فیلزم الاستغناء عن الآخر واستغناء الشیء عما هو ذاتی له غیر معقول وفیه ای فی المبنی علیه
نظر اشرت الیه فی السلم قال فی الحاشیة حاصل ما ذکر فیه ان الفرق بین الاجزاء المحمولة والغیر
المحمولة انما هو بالاعتبار ولا یمتنع تعدد الاعتبارات لشیء واحد بالذات فاللازم تعدد
الذاتی بالاعتبار وهو لیس بمحال انتهت یعنی ان الاجزاء المحمولة والغیر المحمولة متحدان بالذات ومتغائران
بالاعتبار فالمسائل المذکورة فی العلوم وان لم تکن اجزاء محمولة حین اخذها بشرط لا شیء لکنها تصیر محمولة
حین اخذها لا بشرط شیء فالقول بان المرکب من اجزاء غیر محمولة لا جنس له ولا فصل غیر صحیح وقال
بعض الاعاظم هذا المبنی علیه وان کان فاسدا لکن العلوم لکونها حقائق اعتباریة لا ترکیب فیها
الا من المسائل الغیر المحمولة ولیس لها جنس وفصل بالضرورة الوجدانیة والمفهومات المذکورة فی المقدمة
لیست ماخوذة من المسائل بان تکون اذا اخذت لا بشرط شیء کانت عین تلک المفهومات وانت تعلم
ان العلوم لما کانت حقائق اعتباریة فما اعتبر جزءا منها یکون ذاتیا لها فکما یعتبر المسائل المخصوصة او ادراکاتها
التصدیقیة اجزاء غیر محمولة کذلک یجوز ان یعتبر بعض المفهومات الکلیة الصادقة علیها اجزاء محمولة وهی
الجنس والفصل وکما ان البدن والنفس حین اخذهما لا بشرط شیء عین الحیوان والناطق کذلک مسئلة کل

امر للوجوب مفهومها عين مفهوم القاعدة واذا اخذت خصوصية تلك المسئلة التي هي كونها وسيلة الى
استنباط المسئلة الفقهية لا بشرط شئ كان عين المتوصل بها الى استنباط المسئلة الفقهية مع ان
ذلك الاخذ انما هو في الماهية الاعتبارية والحق ان معنى المبني عليه ان المركب من اجزاء غير محمولة متمائزة
جعلا ووجودا غير متحدة مع الذات والاشياء التي هي متغائرة جعلا ووجودا لا يمكن ان تكون متحدة فيما
باعتبار فيلزم تعدد الحقيقة لا محالة الا ان يقال العلوم المدونة عبارة عن المسائل المخصوصة او عن ادراكاتها
التصديقية المخصوصة فللعلم مادة هي المسائل او ادراكاتها التصديقية وصورة وهي خصوصياتها وهي
ههنا كونها بحيث يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية ويجوز ان تكون تلك الاجزاء ذهنية
باعتبار وخارجية باعتبار آخر نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة قال في الحاشية يعني يلزم
على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين
المحدود وهذا اذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات واما اذا كانت حقائقها نفس المسائل
فذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم انتهى يعني على الشق الثاني يلزم اتحاد التصور والتصديق
بناء على اتحاد العلم والمعلوم فان الحد مفهومات تصورية للمسائل المحدودة والتصديق ايضا متعلق
بتلك المسائل والعلم متحد مع المعلوم فيتحد التصور والتصديق ايضا لان متحد المتحد متحد وعلى الشق الاول
لا يبتني على اتحاد العلم والمعلوم بل على اتحاد الحد والمحدود فقط فما قال بعض الاعاظم في ان هذا الايراد انما نشأ
من هذا بل هو وارد على كل تقدير مبناه ان التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم
والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم
والمعلوم ليس كما ينبغي وهما نوعان متباينان تحقيقا عندهم فتفكر ثم اختلف في اسماء العلوم
وكذا في اسماء الكتب فقيل هي اسماء اجناس لانها موضوعة لمجموع المسائل المتعددة الصادقة
على ما في اذهان كثيرة ربما يزيد وينقص ولانه يدخل عليها اللام والاضافة لان اصلها لتحصيل التعريف للاسم
منكر ولانه وقع لفظ القرآن منصرفا في الكلام القديم ولذا قال وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنسية
لان الوحدة معتبرة في مسميات هذه الاسماء وليست تلك الوحدة شخصية بل هي مغائرة لها فتكون
لا محالة اعلاما جنسية وما قال بعض الاعلام في ان غاية ما لزم منه انه عرض لمعناها نوع وحدة وهو مسلم بل هو
عارض لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم انه داخل في الموضوع له حتى تكون معرفة وعلما ففيه ان اسماء العلوم

والکتب وضعت للمجموع المعلوم الوحدة فاخراج المعلومیة والوحدة عن الموضوع لغیر ظاهر فالاولی
ان تکون اعلام اجناس ثم ان دخول اللام والاضافة لما جاز فی الاعلام الشخصیة کالحسن والحسین
وعمر وعثماننا فلا یبعد ان یصح فی الاعلام الجنسیة ایضا قلنا یلثبت العلمیة الجنسیة للضرورة فانهم
لما رأوا فی نحو اسامة للاسد وثعالة لانثی الثعلب وغیرهما الاحکام اللفظیة للاعلام کمنع الصرف
والتوصیف بالمعارف وغیرهما ولم یوجد التعریف اضطروا الی جعلها اعلام اجناس ولیست تلک
الضرورة متحققة فی اسماء العلوم والکتب وفیه ان هذا اذا لم یعلم انها موضوعة لجنس معلوم الوحدة
وههنا قد علم بشهادة العرف انها موضوعة لذلک المجموع المعلوم الوحدة من حیث هو معلوم وبالجملة
الضرورة اعم من اللفظیة والمعنویة کوجدان التعیین فی معانیها وههنا وان لم یوجد الاول لکن عدم
وجدان الثانی فی حیز المنع بل فی حیز البطلان وقیل بل شخصیة لان اهل العرف لا یعدون التعدد
بحسب المحال تعددا ویعدونه مثل حصول زید فی الامکنة فالحصول فی اذہان کثیرة لا یوجب تعددا فی
الوجود والتشخص حقیقة ولا یوجب الکلیة کیف ووصف النزول للقرآن لیس الا لموجود واحد شخصی والیه
هی موضوعة للتشخص القائم بالواضع الا ان یقال ان ما یعلمه واحد منا وهو ما وضعه الواضع انما هو
باعتبار الامر المشترک الذی یتشخص بجمیع مشخصاته سوی تشخص المحل للقطع بان ما یقرء کل واحد منا
هو القرآن المنزل علی الرسول صلی اللہ علیه وسلم بلسان جبرئیل علیه السلام ولو کان عبارة عن
ذلک المتشخص القائم بلسان جبریل علیه السلام کان هذا مماثلا له لا عینه ضرورة ان الاعراض متشخص بمحالها
فتعدد بتعدد المحل قطعا ویمکن ان یقال المراد بکونها اعلاما شخصیة انها موضوعة للاشخاص بالوضع العام
کاسماء الاشارات وهو ان یتصور الواضع امرا کلیا ویجعله مرآة لملاحظة الافراد والاشخاص ویعین اللفظ
بازائها فالمفهوم الکلی هو مجموع مسائل معتدة بها او مجموع علومها واشخاص ذلک المفهوم هی المفهومات
الکثیرة التی تحصل للاشخاص والمشهور فی الاستدلال علی کونها اعلاما شخصیة ومسمیاتها اشخاصا
انه لو لم یکن کذلک لکانت مسمیاتها صادقة علی القلیل والکثیر من اجزائه مع انها لیست کذلک اذ لا یصدق
الفقه الذی هو مجموع المسائل مثلا علی مسئلة مسئلة وعلی بعض الاعاظم بان معانیها متشخصة اذ لو کان
کلیا لکان له افراد ولا یصلح للفردیة ههنا غیر المسائل وهو لا یصدق علیها ولا یخفی ان الفقه مثلا لو کان
اسما للکلی فهو مجموع المسائل المتعددة المتشخص بتشخص المحل فللمجموع افراد سوی الاجزاء وهی متکثرة

بان البيت لو كانت اسم جنس فهي مجموع السقف والجدران لكان يصدق على القليل والكثير من الاجزاء مع ان الامر ليس كذلك لان المجموع لا يصدق على السقف ولا على الجدران فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني العلمية الشخصية لان البيت ليست علما بل اسم جنس وقد ردّ بعض الاعاظم بان البيت لو كانت اسم جنس لكانت كلية فلها افراد سوى المجموع وهي الاجزاء ولا يصدق البيت على السقف ولا على الجدران فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني العلمية الشخصية لان البيت اسم جنس وفيه ان الفقه مثلا لا يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كالصرف والنحو وغيرهما فلا يجري الدليل بجميع مقدماته في البيت لان البيت يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كهذا البيت وذاك البيت فلا مضائقة في تخلف المدعى فلا يتم النقض الا على ما قررنا والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة بمعنى ان يكون لكل واحد من الاجزاء اسم واحد سواء كان ذلك الاسم للمجموع ايضا او لا نحو الاربعة فانها مركبة من الاجزاء التي هي الوحدات المتفقة في الاسم او مختلفة كالسكنجبين لانه مركب من جزئين وهما الخل والعسل اللذان هما مختلفان في الاسم فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية محصله انا لا نسلم انه اذا لم يصدق على القليل والكثير من الاجزاء يلزم الشخصية بل يجوز ان يكون له افراد متشخصة بتشخصات المحال ويصدق الجنس على قليلها وكثيرها لا يلزم الشخصية ولعلك تفطن ان التعميم المذكور لا دخل له في هذا المنع الا ان يقال انه بيان للواقع فان الكلي في هذين التقسيمين لا يصدق على الجزء ولم يرد المص بيان قسمي الكلي اعني ما يصدق على البعض وما لا يصدق عليه وبيان اتفاق الاجزاء مع الكل وعدمه في الحقيقة والا يلغو تمثيله بنحو الاربعة بل المناسب ح ان يمثل بنحو الماء فتقرير التعميم بحيث يكون له مدخل في بيان المنع ان الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة مع حقيقة الكلي وقد يكون مركبا من اجزاء غير متفقة معه فيقال القسم الاول وان صدق على الاجزاء لكن لا يلزم الشخصية كما لا يخفى واما القسم الثاني فله افراد سوى الاجزاء يكون باعتبارها الكلية فلا يلزم الشخصية والحق ان للمجموع ههنا افرادا سوى الاجزاء وهي متكثرة متشخصة بتشخصات المحال ويمكن ان يقال القول بالشخصية بالنظر الى فهم العرف فانهم لا يعدون التعدد بحسب تشخصات المحال تعددا ولا يجوزان يخالف اهل العرف في الاوضاع بلا ضرورة بل لا بد وان يراعي الواضع ما يفهمه العرف والا وقع السامع في الشك

ام اراد الواضع ما یفهمه العرف او لا فیخل بالفهم فلا یصح اعتبار الکلیة فلا بد من اعتبار الشخصیة علی ان القول بالشخصیة یمکن ان یکون بالنظر الی ان تلک الاسماء موضوعة لمجموع المسائل القائم بالواضع وهو لیس کلیاً ولا جنساً فیلزم الشخصیة البتة وموضوعه ای موضوع اصول الفقه علی ما اختاره صاحب الاحکام الادلة الاربعة ای الکتاب والسنة والاجماع والقیاس لان الاصولی یبحث عن العوارض الذاتیة لاقسامها اجمالاً وعموماً مثلاً خاص الکتاب والسنة والاجماع کذا وحکمه کذا وعامها کذا وحکمه کذا وعلی هذا القیاس واما التفصیل بخصوص آیة آیة فهو فی علم التفسیر وبخصوص حدیث حدیث من السنة فی علم الحدیث وتفصیل الاجماع بخصوصیاته فی علم السیر وتفصیل القیاس بخصوصیات مسائله فی علم الفقه واذ قد ثبت ان موضوع العلم اذا کان اموراً متعددة لا بد وان یضبط بجهة واحدة قال وهی مشترکة فی الایصال الی حکم شرعی فلم یلزم تعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ویمکن ان یقال موضوع علم الاصول احوال الادلة من حیث تعلق بها الاستنباط علی قیاس ما قال المنطقیون ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة ای الاحوال الذهنیة للمعلومات التصوریة والتصدیقیة دون تلک المعلومات والدلیل علیه ان احوال الادلة مثل العموم والخصوص والاجمال والتفسیر والظاهر والنص وغیر ذلک تقع موضوعات للمسائل فاما ان تکون تلک الاحوال موضوعات للفن او راجعة الی موضوع الفن بان تکون اعراضه الذاتیة او انواع اعراضه الذاتیة او اعراض اعراضه الذاتیة علی ما مر جوابه فی معنی البحث عن موضوع العلم لکن العموم والخصوص مثلاً لیسا من العوارض الذاتیة للکتاب والسنة مثلاً ولا من انواع اعراضهما لکونهما اعم منهما فوجب القول بکون الادلة انفسها موضوعات مشارکة فی امر وحدانی هو المدخلیة فی الاستنباط قال وما قیل فی التحریر ان البحث عن حجیته الاجماع والقیاس وکذا البحث عن حجیة الکتاب والسنة لیس من الاصول لان حجیة الادلة عنوان لموضوع العلم فلا بد وان تکون مفروغة عنها فیه وکذا فی موضوع کل علم لان المراد بعنوانه ما جعل آلة لملاحظة عند تعیینه فی قولهم موضوع العلم کذا ووظیفة العلم بیان احوال الموضوع وذلک انما یکون بعد العلم بذاته وعنوانه الذی به یعرف ولان عنوان الموضوع انما وضع لیتصور ویحمل علیه شیء لا لان یتصور ویحمل علی شیء ولما لم یمکن اثبات الحجیة لها من الاصول فمن ای علم هو قد اختلف فیه فقال صاحب التحریر لیس من الاصول بل من الفقه لان المعنی ای معنی کون الشیء حجة ودلیلاً انه یجب العمل بمقتضاه

فمعنى كون الاجماع والقياس حجتين انه يجب العمل بمقتضاهما ووجوب العمل من مسائل الفقه ورده المص اولاً
بقوله ففيه ان هذا اي وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها اذ هي كون الشيء بحيث يثبت به شيء ويستدل
به عليه فوجوب العمل بمقتضاه بعده والكلام في ان اثبات الحجية من اي علم هو وهو ليس من الفقه
وثانياً بقوله على ان جواز العمل من ثمراتها المتفرعة عليها ايضاً فوجوب العمل ليس لازماً للحجية وفيه ما
افاد بعض الاعاظم انه انما ذكر وجوب العمل مثلاً وهذا الايض اصل مقصود القائل ومن قال وهو ايضاً صاحب
التحرير ان الحجية ليست بمسئلة اصلاً في شيء من العلوم لانها ضرورية دينية لان من عرف معنى الاجماع
والقياس وكذا معنى الكتاب والسنة وعرف معنى الحجية لم يتوقف في الحكم بانه حجة ولم يحتج في ذلك الى
دليل او تنبيه ولا يضر في هذه البداهة نظرية طرفي الحكم والضروريات الاولية لا تكون من المسائل اذ المسئلة
لا تكون الا نظرية او بديهية خفية فقد عدل عن الصواب لانه اي كون حجيتهما ضرورية وان يسلم انا بمعنى
انه لا يحتاج الى دليل ومن ينكر فانما ينكر تعنتاً وعناداً كما انكرت السوفسطائية حقائق الاشياء فلا نسلم لما
يعني لا نسلم ان حجية الاجماع والقياس لا يحتاج الى دليل في نفس الامر بل هي محتاجة اليه في الواقع
وان لم تحتج في علمنا بحجيتها الى دليل لانها صارت من ضروريات الدين من جهة الشهرة ويمكن ان
يقرر بان الاحكام الثابتة بالاجماع والقياس كثيرة معلومة فثبوتها بهما يدل على العلم بحجيتهما بحيث
لا يحتاج الى الاثبات بصورة البرهان والقياس لكن لا نسلم ان حجيتهما ضرورية من جهة اللم بل تحتاج
الى اقامة الدليل على كونهما حجتين في نفس الامر والحاصل ان حجيتهما باعتبار ثبوت الاحكام بهما ضرورية
مشهورة واما حجيتهما في نفس الامر التي هي مدار ثبوت الاحكام منهما فنظرية محتاجة الى اقامة البرهان اللمي قال
بعض الاكابر في ما نقله المص من التحرير مخالف لما فيه فانه قال في المقدمة بعد ما قال انها من الفقه وهو في القياس
على تقدير كونه فعل المجتهد واما على تقدير كونه عبارة عن المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين الاصل
والفرع في العلية فليست مسئلة لانها ضرورة دينية وهذا الكلام صحيح فان اعتبار المساواة الحاصلة عن تسوية
الله تعالى مما لا بد منه وكذا اعتبار قول الشارع وهذان حكمان من ضروريات الدين غاية الامر ان
اثبات تسوية الله تعالى من الكسبيات فاندفع المنعان المضمر والمظهر ضرورة ان لم مرضيات الله تعالى معلوم
بالضرورة الدينية فح لو لم يطلب في شيء من العلوم كوجوب الصلوة وانما ذكر بطريق المبدئية لم يكن بعيداً الا ان
يقال انه وان كان من ضروريات الدين تحققاً وعقيدة لكن لا بد من دليل كما ان وجود الباري تعالى من اعلى

الضروريات الدينية وقد ذكروا له دلائل لا تحصى بل الحق انه اى كون الاجماع والقياس حجتين من الكلام
لحجية الكتاب والسنة فان قيل اذا كان حجية الادلة الاربعة من مسائل علم الكلام فلا وجه للبحث
عن حجية الاجماع والقياس ولو على سبيل المبدئية وعدم البحث عن حجية الكتاب والسنة كذلك في
علم الاصول يقال نعم الامر كذلك لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اى لحجية الاجماع والقياس لانها كثر
فيهما التشغب من الفرق الضالة فلدفع ذلك التشغب وجب التعرض لحجيتهما ويمكن ان يقال
مسئلة الحجية من الكلام والاصول جميعاً باعتبارين على ما تقرر من جواز اشتراك العلمين في بعض المسائل
والاظهر ان يقال مسئلة حجية الكتاب والسنة من الكلام فان اثبات كون القرآن كلام الله تعالى
بعينه اثبات لحجية الكتاب واثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعينه اثبات لحجية السنة
نعم اثبات حجية الاجماع والقياس من وظائف هذا الفن واما حجيتهما اى حجية الكتاب والسنة
فمتفق عليه عند الامة فلا حاجة الى التعرض لحجيتهما اعلم ان كون الكتاب والسنة حجة يتوقف على
صدق المبلغ اما السنة فلظهور انها انما تصير حجة بصدقها اذا كانت قولية واستيجابها الاتباع اذا كانت
فعلية واما الكتاب فلان كل ما يستدل به على الاحكام ليس بمعجز فلا يعلم انه كلامه تعالى الا باخباره فلا بد من
صدقه هكذا قال السيد المحقق ولا يخفى انه يفهم منه ان ما هو معجز من الكتاب يعرف كونه كلامه تعالى باعجازه
وباخبار المبلغ به وصدقه فيه وقد حقق شمس الائمة السرخسي ان القرآنية لا تعرف بالاعجاز لجواز ان يقدر
الله تعالى عبده على الاتيان بكلام خارج عن طوق البشر بل الامر كذلك في معجزات عيسى عليه السلام
فهو تعالى اقدره على ان يحيي الموتى وينفخ في الطير فيتحرك باذن الله تعالى ومثله الصعود في الهواء
والمشي على الماء ولعل مقصوده ان الاعجاز من حيث انه اعجاز لا يصلح دليلاً على القرآنية بل انما
تثبت القرآنية باخباره صلى الله عليه وسلم عن كونه كلاماً منزلاً من الله تعالى عليه وكون هذا الاخبار
منقولاً الينا بالتواتر لا بالاحاد واما الاجماع والقياس فظاهر ان حجيتهما تثبت بالكتاب والسنة فتوقفهما
على صدق المبلغ توقفهما عليه فافهم وفي موضوعية الاحكام اختلاف نقل عن الامام الغزالي
انه قال في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هي الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وذهب
صاحب التوضيح الى ان موضوعه الادلة والاحكام جميعاً والحق ان من جعل الموضوع الاحكام جعل
المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت تقليلاً

لكثرة الموضوع بالذات لانه اليق بوحدة العلم من حيث الوحدة بالجهات والحيثيات ومن جعل الموضوع
الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من
حيث الاثبات لذلك التقليل المذكور قال العلامة التفتازاني في التلويح ان موضوعه
الادلة والاحكام جميعاً لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا
في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة
وبعضها راجعة الى احوال الاحكام فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم
واذا كانت المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام اجمالاً بعضها احوال الادلة
وبعضها احوال الاحكام وتلك المباحث موصلة قريبة الى الفقه كان كلاهما من المقاصد
ويصدق تعريف اصول الفقه عليها فلا يصح ان يجعل مباحث الاحكام من المبادى
كما فعله المص والا يلزم ان لا يكون التعريف مانعاً واما قول الامام الغزالي بموضوعية
الاحكام فهو للاشعار بان لا يفهم احد من شهرة جعل الادلة موضوعا عدم موضوعية الاحكام كما فهم المص لا
لانه لا يجوز موضوعية الادلة وما قال بعض الشراح في وجه حقية موضوعية الادلة ان الاصولي لا يبحث الا من
جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل فالاحوال التي تذكر في الفن من جهتها راجعة الى
الدلائل فهي المقصد الاصلي بالبحث نعم قد لا يتبين الدلالة غاية البيان بدون ذكر مدلولها فلذا ذكر المدلولات
التي هي الاحكام في الفن استطراداً ليس بشيء اذ يمكن ان يقال ان الاصولي لا يبحث الا من جهة
مدلولية الاحكام وثبوته من الادلة والمدلولية حال المدلول فالاحوال التي تذكر من جهتها راجعة الى
المدلولات فهي المقصود الاصلي بعين ما ذكر وما قال المص والحق لا اي عدم كون الاحكام موضوعاً
وانما الغرض من ذكر الحكم التصوير وهو بيان معنى الحكم وذكر ما يختص به من الاحوال للتميز تميزاً تاماً
والتنويع وهو بيان انواع الحكم ليثبت انواعها لانواع الادلة يعني ان الاصولي يبين انواع
الحكم من الوجوب والحرمة والجواز وغيرها ليعلم ان الوجوب يثبت مثلاً بالدليل القطعي والكراهة
مثلاً بالدليل الظني وهكذا لا يدل على بطلان موضوعية الاحكام بل يمكن ان يقال المقصود من ذكر الادلة
تصويرها ليثبت من اقسامها اقسام الحكم وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطراداً سوى المقصود
تتميما للمقصود وترميما له وفيه ان جعل المباحث الكثيرة للاحكام خارجا عن المقصود وجعلها مبادى

مع صدق تعریف العلم علیہا تحکم محض و فائدتہ ای فائدۃ علم الاصول معرفۃ الاحکام الشرعیۃ
ای کیفیۃ استنباطہا و استخراجہا لا انفسہا اذ ہی لا تعرف منہا بل انما تعرف من الفقہ وہی سبب الفوز
بالسعادۃ الابدیۃ **المقالۃ الاولی** فی المبادی الکلامیۃ ای المسائل التی ہی من علم الکلام مبادی
لاصول الفقہ ومنہا المنطقیۃ لانہم ای المتاخرین جعلوہ جزءا من الکلام قال فی الحاشیۃ
اشارۃ الی دفع ما وقع فی التحریر حیث قال فیہ تسمیۃ مباحث المنطق مبادی کلامیۃ لعبہ
لاستواء نسبتہا الی کل العلوم وجہ الدفع ان المتاخرین جعلوا المنطق جزءا من الکلام کما
صرح بہ السید فی شرح المواقف فلا استواء انتہت اعلم ان علم الکلام القدیم عبارۃ عن علم
الاعتقادیات فحسب ولصفاء عقائد القدماء وقلۃ وقوع الخلاف فی زمانہم لم یحتاجوا الی المباحث
المنطقیۃ والامور العامۃ والجواہر والاعراض ثم لما شاع فساد الزمان وکثر الخلاف والاختلاف
فیما بین العلماء اکثر المتاخرون البحث مع المنکرین المستدلین بالانظار الفاسدۃ والافکار الکاسدۃ
فاحتاجوا الدفع شبہہم الی تلک المباحث وجعلوہا جزءا من الکلام وجعلوا موضوعہ الموجود المطلق وبحثوا
عن اعراضہ الذاتیۃ التی لہا مدخل فی اثبات العقائد الدینیۃ وکما انہ لابد للاستدلال من مقدمات
عقلیۃ کذلک لابد من معرفۃ کیفیۃ انتاج تلک الاستدلالات للمطالب وہی المباحث المنطقیۃ فبہذا الوجہ
جعلوا المنطق جزءا من الکلام وایضا موضوع المنطق اعنی المعقولات الثانیۃ التی ہی عبارۃ عن العوارض
التی تعرض للموجودات الذہنیۃ فی خصوص لحاظ الذہن داخل فی موضوعہ وجزء منہ وقد فرغنا
عنہا فی السلم والافادات والآن نذکر طرفا ضروریا الیہ حاجۃ شدیدۃ النظر ہو ترتیب المعقول
لتحصیل المجہول ہذا التعریف للنظر مما اختارہ المتاخرون وہو لازم للحرکۃ الثانیۃ اعنی الحرکۃ من المبادی
الی المطالب قال السید المحقق فی شرح المواقف انہ اذا حصل لنا شعور ما بامر تصوری او تصدیقی وحاولنا
تحصیلہ علی وجہ اکمل فلا بد ان یتحرک الذہن فی المعلومات المخزونۃ عندہ من معلوم الی معلوم حتی
یجد المعلومات المناسبۃ لذلک المطلوب وہی المسماۃ بمبادیہ ثم لابد ایضا ان یتحرک من تلک المبادی
ویرتبہا ترتیبا خاصا یؤدی الی ذلک المطلوب فہہنا حرکتان مبدء الاولی منہما ہو المطلوب المشعور بہ
بذلک الوجہ الناقص ومنتہاہا آخر ما یحصل من تلک المبادی ومبدء الثانیۃ اول ما یوضع منہا للترتیب
ومنتہاہا المطلوب المشعور بہ علی الوجہ الاکمل فحقیقۃ النظر المتوسط بین المعلوم والمجہول مجموع ہاتین الحرکتین اللتین

هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وان الترتيب لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى
بل الاكثر ان ننتقل من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب وههنا كلام طويل ليس هذا موضع
ذكره وقد ذكرناه في حواشي شرح السلم **ثم لما كان النظر فعلاً اختيارياً وصح ايجابه فهو واجب قطعاً**
لانه مقدمة الواجب اي ما يتوقف عليه اداء الواجب القطعي وهو الايمان بالله تعالى باحكامه و
اخباره لانه قطعي الوجوب باجماع المسلمين كافة بل بالآيات القطعية الدالة على وجوبه كقوله تعالى ومن
لم يؤمن بالله ورسوله فانا اعتدنا للكفرين سعيراً وغيرها من الآيات لان الوعيد انما يكون لتارك الواجب
وايضاً العقل دال على وجوب الايمان لان حسن شكر المنعم وقبح كفرانه مركوز في العقول لا يتوقفان على الشرع
على ما سياتي وما قيل النظر في معرفة الله تعالى وصفاته واجب لقوله تعالى فانظروا الى آثار
رحمة الله كيف يحي الارض بعد موتها لان الامر للوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب اذ الوعيد انما يكون لتارك الواجب ففيه ان الآية وان كانت قطعية الثبوت لكن
دلالتها على الوجوب ظنية لاحتمال ان لا يكون الامر للوجوب والحديث وان كان قطعي الدلالة لكنه ظني
الثبوت لكونه خبر الآحاد ولذا لم يثبت المص وجوب النظر بهذا النمط بل قال لانه مقدمة الواجب وكلما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب وليعلم ان النظر قد يقع فيه الخطاء من جهة الصورة و قد يقع
من جهة المادة فلا بد من عاصم عن الخطاء والعقل الكامل عاصم عن الخطاء بحسب الفطرة السليمة
ولا يحتاج في العصمة عن الخطاء الى المنطق اصلاً كما هو للصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم اذ ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب نزول الوحي كانت عقولهم كاملة غير مشوبة بالوهم واذهانهم كانت قوية وقرائحهم جيدة واما امثالنا
فلبعد زماننا عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم وظهور الفسق والفساد وكثرة المشاجرات والاختلافات
محتاجون في العصمة عن الخطاء من جهة الصورة الى المنطق ومن جهة المادة الى مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض فوجب لنا هذه العلوم بعد وجوب النظر ايضاً وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم ان
وجوب النظر انما هو بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله تعالى فينكشف لهم
حقيقة الامر بداهة فلا يحتاجون الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه انه آمن بنفس البصيرة ولم يحتج الى المعجزة ليس على ما ينبغي لان النظر واجب

على العقول الكاملة ايضاً كيف وان ايجاب الايمان لا يمكن الا اذا كان مقدوراً اختيارياً ولا قدرة في الايمان الا بالقدرة في سببه المستلزم له وهو النظر الا انه لم يجب عليهم المنطق ومباحث الامور العامة والجواهر والاعراض ولا يلزم من وجوب النظر وجوبها ثم انه ان اراد ان الايمان حصل له رضي الله تعالى عنه بالضرورة بلا كسب واختيار فلا يستحق الثواب اصلا اذ لا معنى لترتب الثواب على الفعل الغير الاختياري وان اراد انه لم يحتج الى ظهور المعجزة بعد النبوة لما رأى من حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم قبل النبوة فحصل له الايمان بسبب البصيرة التي كان له رضي الله تعالى عنه بالنظر الى حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم فهذا هو النظر ثم ان مسئلة وجوب النظر من حيث انها مقدمة للمعرفة الالهية وموصلة اليها من علم الكلام ومن حيث ان وجوب النظر فعل القلب الذي هو النظر في معرفة الله تعالى من التصوف كوجوب الرضا وحرمة الحسد والبسيط لا يكون كاسباً لانه لا يقبل العمل اي الحركة الثانية المستلزمة للترتيب فلا يكون البسيط كاسباً للبسيط ولا للمركب قال في الحاشية

وقول شارح المواقف ان من جوز التعريف بالمعاني البسيطة فله ان يقول ان المعاني البسيطة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت قصداً افادت العلم بالمهية وان كان ذلك نادراً جداً محصل قول شارح المواقف ان الملاحظة والتوجه قصداً هو الكسب فالنظر هو التوجه قصداً الى المعنى البسيط الحاصل في الذهن وقال شارح المواقف في موضع آخر الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدء الذي هو معنى بسيط ويستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة مزيد مدخل فيه فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو معتبر في المركب وهذا تحقيق ما نقل عن ابن سينا ان التعريف بالمفرد مندرج والمؤقت واورد عليه بوجوه منها قوله مكابرة محضة غير مسموعة فان ملاحظة المهية لا تسمى كسباً بالاتفاق ومنها ما اومأ اليه بقوله والا لكان التعريف اللفظي تعريفاً حقيقياً لان فيه الملاحظة قصداً الى المعنى المخزون ومنها ما اشار اليه بقوله ولكان تذكر النظر مفيداً لعلم جديد في كل مرة الى غير ذلك من المفاسد اللازمة يعني كلما يذكر النظر يفيد حداً جديداً في كل مرة اذ يوجد في تذكر كل مرة ملاحظة المهية قصداً ومنها ان المهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط وان كان اللزوم بعد

استحضاره فقد انتهت يعني ان استحضار المعنى البسيط ان افاد علم المهية يكون تلك المهية المعلومة
من اللوازم البينة للمعنى البسيط ولو بعد استحضاره فتصور المعنى البسيط يستلزم تصورها وهو ليس بكسب كالملزومات
الاخر للوازمها البينة ولعل الحق انه لابد في الكسب من شيئين احدى الحركتين المذكورتين وحصول صورة
غير حاصلة فلا يمكن التعريف بالبسيط لا حدا ولا رسما لان ما حصل من التعريف ليس الا المعنى البسيط
الحاصل من سابق على راى من يقول انه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة فيلزم تحصيل الحاصل
بخلاف التعريف بالمركب لانه لم تكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزاؤه حاصلة على
سبيل الانتشار من سابق وعلى راى من يقول بحصول صورتين في التعريفات فالحد بالبسيط للبسيط
وللمركب ايضا غير جائز لانه يستلزم تصور البسيط الحد او البسيط الرسم لتصور المحدود والمركب او المرسوم كك
فلابد من علاقة اللزوم بين الصورتين وتصور البسيط كان حاصلا من قبل ولم يكن تصور المحدود او
تصور المرسوم اصلا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ولو فرض عدم علاقة اللزوم يلزم الترجيح بلا مرجح
او تحصيل الحاصل ق البسيط لا يكون مكتسبا بالكنه لانه لو كان مكتسبا بالكنه فكسبه اما بالبسيط فهو ليس
بكاسب كما عرفت واما بالمركب من عارض سواء كان مع العارض غيره ايضا اولا وهو غير جائز
لان العارض لا يفيد الكنه فان قيل جاز ان يكون البسيط مكتسبا بالعارض الذي يفيد امتيازه
عما عداه لان المقصود في امتياز الشيء قد يكون تحصيل كنهه وقد يكون امتيازه عما عداه فقط فلا يصح القول
بعدم كون البسيط مكتسبا مطلقا يقال المقصود نفي اكتساب البسيط بالكنه لا مطلقا بقرينة قوله لان
العارض آه الا ان يقال جاز ان يكون لبعض العوارض خصوصية مع المكتسب يحصل بها كنهه فعدم
افادة العارض الكنه كليا مم الطبيعة المطلقة اي الماخوذة لا بشرط شيء موجودة في الخارج بعين
وجود الاشخاص ومعروضة للتشخص وبعروض التشخصات الكثيرة تصير اشخاصا متعددة وموجودة بوجودات
متكثرة فالموجود في الخارج شيئان الحقيقة المطلقة والاشخاص اعني الحقيقة المعروضة للتشخصات
المتعددة لكنهما متحدان بحسب الوجود الخارجي نعم للذهن ان يعقل احدهما منفردا عن الآخر في اللحاظ الذي
هو ظرف الخلط والتعرية باعتبارين وتتصف تلك الحقيقة بالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق
حين امتيازها عن الاشخاص في ظرف اللحاظ فظرف اتصاف الحقيقة بهذه الاوصاف انما هو خصوص
الوجود الذهني فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضايا التي محمولاتها هذه الاوصاف ذهنيات

ولا تتصف الحقیقة بهذه الاوصاف فی الخارج اذا لوجود الخارجی مساوق للتشخص فهو مناف لهذه الاوصاف
وهذا هو مذهب المص واحزابه وهو سخیف جداً لانه اذا تحقق ان الحقیقة مشترکة فیما بین الاشخاص الخارجیة
فلا یخلو اما ان یکون تشخص کل واحد من هذه الاشخاص امراً زائداً علی الحقیقة المشترکة عارضاً لها فی
نفس الامر فتکون مرتبة الحقیقة المشترکة متقدمة بالذات علی عروض هذا العارض ضرورة تقدم مرتبة
المعروض علی مرتبة العارض فلا بد وان یکون تلک الحقیقة فی تلک المرتبة ذاتاً لانها لیست لاشیئاً
محضاً فتکون متمیزة فلا یکون التشخص العارض مابه امتیازها فلا یکون ما فرض تشخصا تشخصا اولا یکون
کک فیکون نفس الحقیقة متعینة بافاضة الجاعل وتشخصة بلا زیادة امر ما علیها وعروض عارض لها فیبطل
ما ذهبوا الیه ویلزم القول بان نفس المهیة بافاضة الجاعل تتقرر بتقررات متعددة وتتشخص بتشخصات
عدیدة لا ان عروض التشخص الواحد یجعلها شخصاً واحداً وعروض التشخصات الکثیرة یجعلها کثیرة
بالکثرة الشخصیة اذا التشخص لا یمکن ان یکون من العوارض فی نفس الامر فتکون الحقیقة واحدة
وکثیرة بنفسها ونفسها مابه الاشتراک وما به الامتیاز فهی فرد وشخص ومتمیز بنفسها وکلی وعام ومشترک
ومطلق بنفسها بلا زیادة امر وعروض عارض ومعنے کلیتها وعمومها واشتراکها ان تلک الحقیقة بنفسها
تتقرر بتقررات عدیدة وتتشخص بتشخصات کثیرة ولیست مقصورة علی تعین ولا ماهونة علی خصوصیة بل
هی متحققة مع الخصوصیات الناشیة عن نفس ذاتها ولا منافاة بین الکلیة والعموم والاشتراک والتشخص
والخصوصیة والتعین نعم القصر علی التشخص والحصر علی خصوصیة ینافے هذه الاوصاف واما الحقیقة
الموجودة فے الذهن بوجود ظلی فهی مباینة للاشخاص الخارجیة ولیست بموجودة فیها ولا مشترکة بینها
فلیست هذه الاوصاف من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص وبالجملة الحقائق الکلیة التی اشخاصها
موجودة فے الخارج متشخصة بذواتها بلا زیادة امر علیها وانضمام شی الیها فالتشخص الحقیقے عین ذواتها
واما التشخص بالمعنی المصدرے فهو منتزع عن نفس الحقیقة سواء عبر عنه بمفهوم عدمے او وجودی هذا
هو التحقیق الحقیق بالقبول عند اصحاب التحصیل واما ما هو المشهور فیما بین الناس فلیس قابلاً للتعویل
والله الهادی الی سواء السبیل وذهب البعض الی ان الطبیعة المطلقة لیست بموجودة فی الخارج بل الموجود فے الخارج
انما هی الاشخاص وهے هویات بسیطة والطبائع الکلیة منتزعات عقلیة عنها وتلک الهویات البسیطة
متمائزة بانفسها والتشخصات الحقیقیة عبارة عن ذواتها البسیطة الغیر المشترکة فے حقیقة نوعیة

للتشخصات الكثيرة وابطله المص بقوله والا اے وان لم يكن الطبيعة المطلقة موجودة فى الخارج

لكان لكل قطرة من الماء حقيقة علحدة والتالے بط لانه قد تقرر تماثل الجواهر واتحادها فى الحقيقة وذا لا يمكن الا على تقدير وجود الطبيعة المطلقة فى الخارج فالمقدم مثله اعلم ان محصل هذا الدليل ان افراد الجسم البسيط كافراد الماء مثلاً لاريب انها موجودة فى الخارج فاما ان يكون فيما بين تلك الافراد حقيقة مشتركة اولا والثانى بط لانه اما ان يكون الهيولے والصورة الجسمية والنوعية المائية موجودة فى كل فرد من الافراد اولا على الاول يكون حقيقة الماء موجودة فى كل فرد من افراده اذ حقيقة عبارة عن الجسم المركب من الهيولے والصورة الجسمية والنوعية وعلى الثانى يلزم ان لا يكون فرد من افراد الماء قابلاً للقسمة ولا مصححاً لفرض الابعاد الثلثة ولا مصدراً للآثار الخارجية لعدم وجود الهيولے والصورة الجسمية والنوعية فيها على هذا التقدير واللازم صريح البطلان وح لا يرد ما قال وفيه ما فيه ووجه فى الحاشية بقوله اشارة الى انه يجوز ان معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك فى اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد فى الحقيقة ولو سلم ان معنى التماثل هو الاتحاد فى الحقيقة فيجوز ان يكون القول بالتماثل متفرعاً على القول بوجود المهية المطلقة لانه لو لم توجد المهية المطلقة فى الخارج لم يتحقق التماثل بهذا المعنى فاثباته به يكون دوراً انتهت وذلك لان اثباته عين اثباته فيكون اثبات الشئ بنفسه وجه عدم الورود انه لو لم يكن المهية المطلقة موجودة فى الخارج لم يكن فرد من الماء مثلاً قابلاً للقسمة ولا قابلاً لفرض الابعاد الثلثة ولا مصدراً للآثار الخارجية سواء كان معنے التماثل عند النافين الاتحاد فى الحقيقة او الاشتراك فى اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة ولا توقف لوجود المهية المطلقة فى الخارج على ان يكون معنے التماثل الاتحاد فى الحقيقة على ان الاشتراك فى اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة مستلزم لكون منشاء انتزاع هذا الوصف مشتركاً بينهما مع قطع النظر عن انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فيلزم وجود هذا الكلے فى الخارج قطعاً كما لا يخفى على المتامل اقول فى اثبات التماثل بين الجواهر

بمعنى الاتحاد فى الحقيقة على طور الحكمة ان الجوهر الذے هو جزء لا يتجزے فى الجهات باطل لانه لو كان الجزء حقاً موجوداً فى الخارج ويتركب الجسم منه فليكن قائمة كل ضلع منها اے من تلك القائمة جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالمصادرة لانه قد ثبت به ان الضلعين من المثلث اعظم من الثالث

ومقدار الضلعين ههنا ثلثة لكون الواحد مشتركا بينهما فلو كان الوتر ايضا ثلثة يلزم ان لايكون الوتر اقصر من الضلعين وهو خلاف ما ثبت بالحمارے فيجب ان يكون اقل من ثلثة ولا يكون الوتر اثنين ايضا بالعروس لانه قد ثبت به ان مربع الوتر مساو لمربع الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة واذا كان الوتر اثنين كان مربعه اقل من مربع الضلعين فيجب ان يكون ازيد من اثنين فلم يكن ثلثة بالحمارے ولا اثنين بالعروس بل بينهما فبطل الجزء وثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتباينين لا يتصلان بل يتماسان كما قال ابن سينا فافهم

ان هذه السانح عزيز قال في الحاشية توضيحه ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان حقا فليفرض قائمة كل خط منها جزءان فالمجموع ثلثة لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين ح نقول ان الوتر وهو الخط الواصل بين الخطين لا يكون مركبا من ثلثة اجزاء بالشكل الحماری لان دعواه ان مجموع الضلعين من المثلث اى ضلعين كانا اعظم من الثالث فههنا حصل بالوتر مثلث فكل ضلعين من القائمة يجب ان يكون اقل من الثالث وقد فرض ان الضلعين ثلثة اجزاء فلو كان الوتر ايضا ثلثة اجزاء لزم المساواة فيجب ان يكون اقل من ثلثة انت تعلم انه لا حاجة الى الاستعانة بالحماری لانه كما يبطل كون الوتر اثنين بالعروس بل لا بد وان يكون ازيد من اثنين كذلك يبطل كونه ثلثة ايضا بالعروس لان مربع الوتر ح يكون تسعة ومربع الضلعين ثمانية فلا يكون مربع الوتر مساويا لمربعيهما بل يكون زائدا على مربعيهما فيجب ان يكون اقل من ثلثة ولا يكون ايضا مركبا من الجزئين بالشكل العروسی لانه قد ثبت بهان وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من الضلعين مركب من جزئين فلو كان الوتر ايضا كذلك لزم المساواة وذلك باطل فح يجب ان يكون اقل من مجموع الجزئين فلا يجوز ان يكون الوتر ثلثة اجزاء ولا اثنين بل يجب ان يكون بين الثلثة والاثنين فيلزم الانقسام لانه وجد الاقل من الجزء فبطل كونه جزءا لا يتجزى لعل غرضه انه لما ثبت بالعروس ان مربع الوتر مساو لمربع الضلعين لزم ان يكون الوتر زائدا على الضلع لان الوتر جذر الضعف والضلع جذر النصف فاذا كان بين الجذرين مساواة او يكون جذر الضعف اقل من جذر النصف لزم ان يكون بين المربعين مساواة او يكون مربع الضعف اقل من مربع النصف

وكلاهما خلف وما ذكره الملخص من لوازمه الاعم لان زيادة الوتر كما يلزم لمساواة مربع الوتر مع مربع الضلعين
وهو مطلب العروس كذا يلزم لزيادة مربع الوتر على مربع الضلعين وهو خلاف المطلب فعلى تقدير
كون الوتر ثلثة اجزاء وان كان يلزم الخلف لكنه ليس مطلب العروس ثم ان جميع اشكال اقليدس
مبناه على وصل خط مستقيم بين كل نقطتين وكذا اكثر اشكال الهندسة موقوفة على امتناع احاطة المستقيمين
سطحاً وهما لا يتمان على اصل الجزء ولذا قال بعض الاعاظم في بعض حواشيه ان الاشكال الهندسية
موقوفة على اتصال المقادير وبطلان تركبها من اجزاء لا تتجزى وهما لا يتمان على اصل الجزء فالخطاء
من المستدلين على الاتصال بالمقدمات الهندسية لا من اقليدس واذا ثبت بطلان الجزء ثبت
الجوهر الممتد المتصل وهي الصورة الجسمية على ما بين في محله اعلم انه اذا بطل الجزء ثبت
ان الجسم متصل في مرتبة نفس ذاته وان الاتصال ليس عارضا له في مرتبة متاخرة عن نفس ذاته والا
فاما ان يكون في مرتبة نفس ذاته مشتملا على الاجزاء اولا على الاول يكون مركباً من اجزاء لا تتجزى
وقد وضح بطلانه وعلى الثاني اما ان يكون في حد حقيقته متصلاً واحداً وهو المطلوب اولا يكون
متصلا ولا منفصلاً فيكون من المجردات المقدسة عن الامتداد وهذا سفسطة ظاهرة فتحقق ان الصورة
الجسمية في حد حقيقتها مصححة لفرض الابعاد الثلثة ومتصلة في حد نفسها ففي في مرتبة نفس ذاتها مصداق
لصدق المتصل ومطابق لحمله من دون زيادة امر ما عليها ومن غير انضياف معنى ما اليها فلزم اتحاد
الاجزاء المتصلة المفروضة من حيث الحقيقة النوعية لان المتبائنين حقيقة كالعناصر
لا يتحدان ولا يتصلان بل انما يكون بينهما تماس فقط ويكون السطح
بينهما فصلاً بالفعل وهذا الحكم مع انه ضروري يحكم به الوجدان صرح بقوله
ابن سينا تقريبا لاذهان المقلدين لان النقل من جل مسلم معلّمهم ومفهمهم انتهت لا يقال
سلمنا اشتراك اجزاء المتصل في المهية المطلقة لكن لا يلزم منه وجودها في الخارج فان الجزئين
انتزاعيان يبطلان ببطلان الكل عند الانفصال ولا يمكن وجودهما في الخارج والموجودان في الخارج
غيرهما نعم لو ثبت اتحاد الحادثين بعد الانفصال مع المنتزعين بالذات ثبت المطلوب لانا نقول
القول بان الحادث بعد طريان الانفصال حقيقتان اخريان مكابرة محضة بل الضرورة العقلية
شاهدة بانه لا يحدث بعد الفصل الا الاجزاء الموافقة للكل في الحقيقة وايضا الانقسام الوهمي كاف

فی اثبات المطلوب ولا حاجۃ الی الانقسام الفکی اصلا وہہنا کلام طویل لیس ہذا موضع استیفائہ ولقد استوفیناہ فی شرح الہدیۃ السعیدیۃ المعرف ما اے مقول منع الوالج ای الداخل فی المعرف بالفتح من الخروج عن ذلک المقول ای کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرّف ومنع الخارج من المعرف بالفتح من الولوج اے الدخول فی ذلک المقول ای کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف فیجب الطرد اے التلازم فی الثبوت کما ذکر فیکون المعرف مانعا عن دخول غیر المعرف والعکس اے التلازم فی الانتفاء لان الموجبتین الکلیتین تنعکسان بعکس النقیض کنفسہا ای کل ما لم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف وبالعکس واعلم انہ یجب الطرد والعکس عند القدماء لانہم یشترطون المساواۃ فی الصدق ولا یجبان عند المتاخرین لانہم یجوزون التعریف بالاعم غایۃ الامر انہ فرد ناقص من التعریف فما ذکرہ المص بقولہ ما منع آہ بیان لحکم المعرف بالکسر مطلقا عند القدماء او بیان لحکم الفرد الکامل عند المتاخرین ولیس تعریفا عند احد لان المساوی للشیئ یصدق علیہ ہذا التعریف وان لم یکن معرفا فتعریف المعرف لا یکون مطردا ولا منعکسا والتعریف الشامل لجمیع افراد المعرف بالکسر عند المتاخرین المقول علی الشیئ لافادۃ تصورہ وہو یشمل التعریف بالمساوے والاعم وکذا بالاخص

وجمیع الایرادات علی التعریف دعاوی یشتمل علی دعاوی ویکفی فی جوابہا المنع کذا قال المحقق الدوانی فی حواشیہ الجدیدۃ علی شرح التجرید اعلم ان الغرض من التعریف التصویر فلا یتوجہ علیہ شیئ من المنوع الثلثۃ الا ان فیہ احکاما ودعاوے ضمنیۃ مثل دعوی الحدیۃ والمعرفیۃ والاطراد والانعکاس فیصح المنع المجرد فی کلہا اذا لم یکن بدیہیۃ اذ منع البدیہی مکابرۃ غیر مسموعۃ مثلا المنع علی دعوی مفہومیۃ التعریف لان المنع طلب الدلیل وانما یطلب الدلیل علی الدعوی اذا لم یکن بدیہیا ویصح النقض بمنع تلک الاحکام مع شاہد مثلا لو ادعی فی تعریف المعرف بالاطراد فیمنع بان ہذا لیس بمطرد لانہ شامل لمساو غیر اجلی وغیر المعرف بالکسر وقال بعضہم یختص النقض بدعوی الاطراد والانعکاس والظاہر انہ یجری فی کل حکم یجری فیہ المنع المجرد اذا استند بشاہد والمعارضۃ تختص بدعوی الحدیۃ اتفاقا فیمنع حدیۃ المعرف ویقابل بحد آخر لان التنافی انما یتحقق بین الحدود دون غیرہا والمراد بالایرادات النقض والمعارضۃ دون المنع المجرد لانہ غیر نافع بل ینسد باب التعریف وما قال بعض الاعاظم ان المعارضۃ لا یصح باقامۃ الدلیل علی بطلانہ فانہ ما اقام المعرف دلیلا علی صحۃ قبول

الی النقض منظور فیہ لان ہذا المعنی لمعارضۃ الدلیل لا لمعارضۃ التحدید وہو یصح باحداث حد آخر بقی ہہنا
شیٔ وہو ان قولہ ویکفی فی جوابہا المنع یدل علی انہ یکفی فی جوابہا المنع المجرد وظاہر ان الجواب بالمنع
المجرد لا ینفع کما لا ینفع الایراد بالمنع المجرد للمورد علی انہ ان نقض المورد مع شاہد بدیہی فالجواب بمنعہ
یکون مکابرۃ وہو ای المعرف بالکسر حقیقی ان کان بالذاتیات وہو الحد التام او رسمی ان
کان باللوازم الخارجۃ عن الذات وہو الرسم التام او الناقص وانما قال بالذاتیات او اللوازم
لیخرج التعریف بالفصل وحدہ والخاصۃ وحدہا لان البسیط لا یکون کاسباً عندہ واعلم ان التعریف
الحقیقی فی اصطلاح المنطق تارۃ یطلق علی مقابل اللفظی وہو المقول علی شیٔ تحصیل بہ صورۃ غیر حاصلۃ
لذلک الشیٔ وہی ثمانیۃ اقسام مشہورۃ وتارۃ یطلق علی التعریف بحسب الحقیقۃ وہو التعریف بعد العلم
بوجود المعرف بالفتح وہو اربعۃ اقسام ومقابل للتعریف الاسمی الحاصل قبل العلم بوجود المعرف بالفتح وہو
اربعۃ اقسام فالتعریف الاسمی عندہم داخل فی الحقیقی والحد عند الاصولیین ما ہو المعرف عند المنطقیین
فالحد عندہم اما ان یقصد بہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ ام لا بل یکون المقصود منہ احضار معنی مخزون علی
الاول فتلک الصورۃ اما صورۃ ذات الشیٔ او وجہ من وجوہہا فالاول حقیقی تحصیل بہ تصور الشیٔ
بالکنہ والثانی رسمی تحصیل بہ تصور الشیٔ بالوجہ والثالث لفظی فالاصولیون خالفوا اصطلاح المنطقیین فی
اطلاق الحقیقی وفی جعلہ مقابلاً للاسمی ولا مشاحۃ فیہ ولفظی بلفظ اشہر مرادف اعلم ان الاقسام
الاولیۃ للمعرف بالکسر عند الاصولیین حقیقی ورسمی ولفظی فاللفظی یجری فی الحقیقی والرسمی اذا طرء
علیہما الذہول والمراد بالترادف مطلق المساواۃ یعنی ما یفہم من احدہما یفہم من الآخر ولو مع تغایر
اعتباری فہو اعم من الترادف الاصطلاحی اذ ہو عبارۃ عن دلالۃ اللفظین علی معنی واحد من غیر
تغایر فی معنیہما ولذا قال المص فیما سیاتی انہ لا ترادف بین الحد والمحدود وکذا بین المفرد والمرکب
لتغایر معنیہما وقد اجیز التعریف اللفظی بالاعم کما یقال سعدانۃ نبت والذاتی ما فہمہ فی فہم الذات
وقد یفسر بما لا یتمیز عن مرتبۃ الذات وقد یفسر بما ہو داخل فی الذات فان قیل انہ لا یشمل الحد التام فانہ
لیس داخلاً فی الذات بل عینہا یقال الفرق بالاجمال والتفصیل یکفی فی صدقہ علی الحد التام وقیل
قال فی الحاشیۃ القائل صاحب المختصر انتہت لعل المراد انہ مذکور فی المختصر والا فابن الحاجب انما
ذکر ہذا التعریف کما ذکرہ المص ما لا یعلل وینقض بالامکان اذ لا امکان بالغیر کما تقرر فی مدارکہم فلا یکون

معللا مع انہ عرضی فلا یکون ما لغاه وبیانہ ان کل مفہوم لا یخلو عن المواد الثلث فالممکن بالنظر الی الذات
اما واجب او ممکن او ممتنع فما کان فیہ سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الی الذات لو کان فیہ سلب
تلک الضرورة بالنظر الی الغیر ایضا یلزم توارد العلتین المستقلتین علی شیئ واحد ان کانت الذات مقتضیة
لہ والا یکون بمنزلة التوارد لکون الذات کافیة وما کان ضروری الوجود بالنظر الی الذات لو کان
ممکنا خاصا باقتضاء الغیر فمع لزوم التوارد یلزم انقلاب المادة وکذا ضرورة العدم بالنظر الی الذات
لو کان ثمہ سلب تلک الضرورة بالنظر الی الغیر ایضا یلزم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغیر والامتناع
بالغیر لانہما ممکنان فی الممکن بالذات لان فی الاول ترجیح الوجود وفی الثانی ترجیح العدم والجواب
ان الامکان سلب الضرورة الناشیة عن الذات سلبا بسیطا کما یشہد بہ الحصر العقلی فی المواد الثلث
فلا یکون ذاتیا ولا عرضیا ولا ورد المورد الامام الرازی بان تعریف المہیة الذی یطلب بہ تحصیل
صورة غیر حاصلة بالنظر باطل لانہ لو فرض التعریف الحقیقی للمہیة فہو اما بنفسہا الحاصلة من السابق
او باجزائہا الحاصلة من السابق وہما تحصیل الحاصل المحال اما الاول فہو بدیہی غیر محتاج الی البیان
واما الثانی فلان نفس الشیئ عبارة عن جمیع الاجزاء ولو فرض التعریف الرسمی فانما ہو بالعوارض
والعوارض خارجة عن المہیة فلا یحصل بہا الحقیقة المطلوبة لان العوارض لا یفید العلم بالکنہ والجواب
ان التصورات المتعلقة بالاجزاء کتصور الحیوان الناطق تفصیلا اذا رتبت وقیدت
فہذا المجموع ہو الحد الموصل الی الصورة الوحدانیة المتعلقة بجمیع الاجزاء
ای بجمیع اجزاء الحد التام علی الاجمال وہو المحدود فہہنا تحصیل امر لم یکن حاصلا اعلم ان
فی التعریف مسلکین مشہورین الاول انہ یحصل الصورتان فعلی ہذا یحصل امران لم یکونا حاصلین الاول
الصورة المرکبة للحد لان اجزائہ وان کانت حاصلة من قبل لکنہا کانت منتشرة وبعد الترتیب حصلت
الصورة الترکیبیة ضرورة ان الہیئة الترکیبیة التوصیفیة لم تکن حاصلة من قبل والثانی الصورة
الوحدانیة للمحدود والتی لیست وحدتہا بوحدة اللحاظ فقط بل بوحدة الوجود ایضا لان الاجزاء الذہنیة
متحدة ذاتا ووجودا ولیست اجزاء حقیقیة بل ہی منتزعات عن نفس الذات کما ثبت فی محلہ الثانی
انہ یحصل صورة المعرف بالکسر ویجعل مرآة لملاحظة المعرف بالفتح ولا یحصل الصورة الثانیة وانما الیہا
الالتفات فقط وعلی ہذا لا یحصل الا الہیئة الترکیبیة الوصفیة فلا یلزم الاستحالة ایضا لان المفروض تحصیل

صورة غير حاصلة وهو متحقق فلا يلزم تحصيل الحاصل فتدبر اعلم ان المقصود في التعريف قد يكون كنه
المعرف بالفتح وقد يقصد به تعريف الحقيقة بحيث يمتاز عما عداها والثاني يحصل بالتعريف بالعوارض
ايضا فلا يلزم ابطال التعريف الرسمي للحقيقة مطلقاً فافهم ولما فرغ عن بيان التعريف شرع في بيان
الدليل فقال ثم الدليل اعلم ان الدليل في اللغة يقال لما به الارشاد وللمرشد وللمرشد به معنيان لغويان
الناصب لما فيه الارشاد والذاكر له فللدليل ثلث معان وقد يطلق المرشد لما فيه الارشاد مجازاً وقال
شارح المختصر لا يبعد ان يجعل للمرشد وهو للمعاني الثلث فان ما فيه الارشاد يقال له المرشد مجازاً و
اعترض عليه شارح الشرح اولا بانه يلزم ح اطلاق لفظ المرشد على معناه الحقيقي والمجازي جميعاً الا
بان يأول بان الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد سواء كان حقيقة كالناصب والذاكر او مجازاً وهو ما فيه
الارشاد فهذه المعاني الثلث للمرشد معان لغوية للدليل ولا مضائقة فيه وثانيا بان الدليل
فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية وثالثا بان قولنا الدليل لغة كذا معناه
ان ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يصح في المعنى المجازي ويمكن ان يقال انه معنى مجازي للمرشد
ومعنى لغوي للدليل ولا مشاحة فيه والحق ان الدلالة في اللغة بمعنى ارارة الطريق مطلقاً حقا كان
او باطلاً والارشاد هو الارارة للطريق الحق فيكون هي اعم منه لكن عمومها من الهداية في حيز الخفاء
بل الهداية مرادفة للدلالة وايضا الدلالة لغة مشتركة في ارارة الطريق مطلقاً وفي ارارة الطريق الحق
ويصح ان يكون اللفظ تارة موضوعاً لمعنى اعم وتارة للمعنى الاخص منه ولا مشاحة فيه ثم ان دليل الصانع
بحسب اللغة بمعنى الناصب لما فيه الارشاد هو الصانع لانه هو الذي نصب العالم دليلا عليه وبمعنى الذاكر
هو العالم بالكسر لانه الذي يذكر للمستدل ليبين كون العالم دليلاً على الصانع وبمعنى ما فيه الارشاد هو العالم
بالفتح لانه الذي به الارشاد هذه معاني الدليل بحسب اللغة واما الدليل في اصطلاح الاصوليين فما بينه
بقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري انما قيد النظر بالصحيح لانه لو لم يقيده به فاما
ان يعني ما يمكن التوصل بكل نظر فيه الى المطلوب الخبري فلم يصدق التعريف على شئ ضرورة انه
ليس شئ من الاشياء مما يمكن التوصل بكل نظر فيه الى المطلوب الخبري اذ النظر الفاسد مما لا يوصل
به اصلا واما ان يعني ما يمكن التوصل بفرد من النظر فهو وان كان جامعاً لافراد الدليل كلها ومخرجاً
لغير الدليل الا انه لما كان مناط التوصل هو النظر الصحيح وجب ان يصرح به لئلا يتوهم ان النظر

باطلاقه سواء كان صحيحاً او فاسداً يمكن التوصل به الى المطلوب لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضى اليه اتفاقاً ومعنى الافضاء الاتفاقي ان احداً مع عدم رعاية قوانين الانتاج يتوصل بشكل من الاشكال الى النتيجة كمن رأى ان العالم متغير وبعض المتغيرات حادث يستنتج منهما ان العالم حادث ذاهلاً عن كونه بعيداً عن الانتاج بمراحل اذ الكبرى جزئية فهذه الهيئة ليست مفضية بالطبع الى المطلوب وان افضت بالذاهل عن الخطاء اتفاقاً وقد يخص الدليل بالقطعي فتعريف الدليل على هذا ما يمكن

التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي كحدوث العالم لوجود الصانع ويسمى الظني امارة

فتعريف الامارة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان

والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد من واسطة لثبوت محمول المطلوب لموضوعه

فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقي هو قول يكون عنه قول آخر وهو المطلوب

اعلم ان القول وان كان مرادفاً للمركب شاملاً للتقييدي وغيره من المركبات الناقصة والتامة الانشائية والخبرية لكن عني به في التعريف المركب التام الخبري ضرورة ان المطلوب من الدليل التصديق بشيء وما عداه من التصورات الساذجة ومنهم من حمل القول على المركب مطلقاً واخرج ما عدا الخبري بقوله يكون عنه قول آخر وانما وحد الضمير في قوله يكون عنه قول آخر اشارة الى ان القولين انما يستلزمان العلم بالقول الآخر بصيرورتهما باجتماعهما في الذهن ومعروضيتهما للهيئة الانتاجية واحداً ومعنى كون القول الآخر عن مجموع القولين تعلق التصديق به مسبباً عن تعلقه بهما بطريق النظر ولم يصرح به لشهرة كون الدليل من الطرق النظرية فخرج عن التعريف قولان يكون عنه قول آخر لا بطريق النظر كمن صدق بان زيداً حيوان وانه ناطق يجب ان يصدق بانه انسان وهو ليس من طريق النظر الصناعي لعدم اشتمال المقدمتين على احد جزئي المطلوب اعني الانسان لا يقال مرجعه الى القياس الاستثنائي كانه قيل كلما صدقت المقدمتان صدقت النتيجة لكن المقدم حق فالتالي مثله لانا نقول المقصود انه عقيب التصديق بالمقدمتين يصدق بالثالث من غير ترتيب القياس على هيئة القياس الاستثنائي وما هو الا لكونه من اللوازم الاضطرارية وايضاً النظر انما يتحقق بعد ان يتصور المطلوب اولاً ويتحرك منه طلباً للتصديق في مباديه المناسبة ولا تصور لمضمون قولنا زيد انسان قبل التصديقين المذكورين فلا نظر ولا دليل اصلاً وايضاً بعد ما يحصل المطلوب من دليله يصدق بان المطلوب حصل من دليله

فیصدق علی الدلیل بالنسبة الی ہذا التصدیق قولان یکون عنه قول آخر مع انہ لیس بدلیل بالنسبة
الیه اذ حصول ہذا التصدیق عن القولین لیس بطریق النظر وهو اے الدلیل المنطقی بالمعنی الذی ذکر
یتناول القیاس والاستقراء والتمثیل والصناعات الخمس اعنی البرهان المؤلف من مقدمات یقینیة والجدل
المرکب من مقدمات مشهورة او مسلمة لالزام الخصم او حفظ الوضع او ہدمہ والخطابة المؤلفة من قضایا ظنیة
مقبولة او غیرها لاقناع من هو قاصر عن درک البرهان والشعر المرکب من قضایا مخیلة لافادة البسط او
القبض والمغالطة المرکبة من قضایا مشبهة بالمشهورات ویسمی شغبا او بالاولیات ویسمی سفسطة واللام فی عمومها
للاقسام کلها ان حصول القول الآخر عن القولین اعم من ان یکون بطریق اللزوم البین اولا ذقد یقال
فما یستلزم لذاته قولا آخر فیختص بالقیاس اعلم ان المشهور ان قید الاستلزام لاخراج الاستقراء
والتمثیل وقید لذاته لاخراج ما یکون بواسطة مقدمة غیر لازمة کما فی قیاس المساواة او لازمة متنافقة الحدود
کما فیما یلزم النتیجة بواسطة عکس النقیض ولعل الحق ان قید الاستلزام وقید لذاته قید واحد لاخراج ما یکون
اللزوم فیه بواسطة مقدمة اجنبیة وما قال بعض شراح السلم یخرج بقید اللزوم الاستقراء والتمثیل فان
مقدماتهما وان کانت صادقة لا یلزم منها المطلوب ولا یلزم من العلم بها العلم به والسر فیه ان اللزوم فرع
اندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاکبر کما فی القیاس الاقترانی الحملی والملازمة بین المقدم
والتالی وتحقق المقدم او عدم تحقق التالی کما فی الاستثنائی اذ کلما تحققت المقدمتان المشتملتان
علیهما تحقق الثالث وکلما علمناهما علمناه ولا علاقة بین تتبع الافراد تتبعا ناقصا وبین الحکم الکلی لجواز التخلف فی البعض غایة الامر
انہ یوجب الظن بهذا الحکم وکذا بین تحقق الحکم فی جزئی وتحققه فی جزئی آخر وان کان الوصف الجامع مشترکا
بینهما وثابت التاثیر فی الحکم فانه یجوز ان یکون لخصوصیة الاصل دخل فیه ولخصوصیة الفرع منع منه
فلیس مفاده الا الظن وان ثبت بدلیل العلة التامة فی الحکم فیرجع الی القیاس ففیه انه ان اراد بالاندراج
المذکورین ان یکونا صریحین فیکون مختصا بالشکل الاول وان اراد اعم من ان یکون صریحا او مآلا فالاستقراء
والتمثیل راجعان الی القیاس وایضا المراد بالتوصل من الدلیل الی المطلوب لزوما ان یلزم
من علمه علمه سواء کان ظنیا او یقینیا وهو المعنی بقولهم یستلزم لذاته قولا آخر لا لزوم العلم الیقینی ومن ثمه ترى
المنطقیین یدخلون فی التعریف المذکور القیاسات الظنیة مع اخذهم قید الاستلزام فالتخصیص غیر صحیح
قال وله اے للقیاس خمس صور قریبة وهی الاول والثانی والثالث من اشکال الاقترانی

الحملي والاستثنائي بان المتصلة والمنفصلة الاولى ان يعلم حكم لكل افراد شيء وهو الاوسط ايجابا
او سلبا هذا هو العلم بقضية كلية موضوعها الاوسط ومحمولها الاكبر سواء كانت موجبة او سالبة فهذا هو علم الكبرى
الكلية ثم يعلم ثبوته اي ثبوت الاوسط بالفعل للآخر المسمى بالاصغر كلا او بعضا وهذا هو العلم
بقضية موجبة موضوعها الاصغر ومحمولها الاوسط فهذا علم الصغرى الموجبة فيلزم ثبوت ذلك الحكم اي
صدق ذلك الحكم العام من الايجاب والسلب للآخر المسمى بالاصغر لك كلا او بعضا فيحصل النتائج
من الضروب الاربع فلابد في تلك الضروب من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التحرير الا في
صورة مساوات طرفي الكبرى يعني يشترط في الشكل الاول احد الامرين اما ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى
او سالبة الصغرى مع الايجاب الكلي من طرفي الكبرى مثاله بعض الحمار ليس بناطق وكل ناطق انسان
فما اكتفى به اهل المنطق من اشتراط ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ليس بشيء ليس بتم لانه ليس لذاته يعني
ان الاستلزام في صورة مساواة طرفي الكبرى ليس لذاته بل بواسطة مساواة طرفي الكبرى وانت
تعلم ان قيد لذاته لاخراج ما يستلزم بواسطة مقدمة اجنبية لا لاخراج ما هو مستلزم بواسطة مطلقا سواء
كانت شرطا او مقدمة اجنبية والا يخرج جميع الاشكال عن تعريف القياس لان ذات الشكل الاول
مثلا عبارة عن القولين اللذين يكون الاوسط فيه محمول الصغرى وموضوع الكبرى ومن شرائطها
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فلا يستلزم الشكل الاول لذاته النتيجة بل بواسطة الشرائط وهكذا باقي
الاشكال وما قال بعض الاعلام في توجيه كلام المص يعني ان هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان
حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية محل نظر اذ يلزم على هذا ان تكون الشرائط كلها مقدمات
اجنبية وما قال بعض الشراح الحق ان المخالفة لفظية واصطلاحية فالمنطقيون اخذوا في تعريف القياس
قيد لذاته وصرحوا بان القياس هو المركب من الاقوال يستلزم لذاته قولا آخر شرطوا ايجاب الصغرى
وصاحب التحرير اسقط هذا القيد عن تعريف القياس وقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لاعمية الدليل
لما هو مستلزم لنفسه وما هو مستلزم بواسطة والشكل الاول قسم من هذا المعنى الاعم وح لا حاجة الى قيد الايجاب
بل مع السالبة الصغرى ومساواة طرفي الكبرى ينتج السالبة ففيه ان صاحب التحرير كانه قال اولا
انه لا حاجة الى هذا القيد المخل للشمول لجميع الدلائل ثم قال لو فرض تخصيص البيان للموصل بالذات
وقيد بقيد لذاته لذلك فتخصيص الشروط بايجاب الصغرى وكلية الكبرى باطل بل الشرط احد الامرين

وكل شكل مستجمع للشرائط يستلزم لذاته النتيجة وكما ان الايجاب حال غير لازم للقضية بل شرط لكونها صغرى على تقدير كلية الكبرى كذلك مساواة الطرفين حال غير لازم للقضية الموجبة الكلية بل هو شرط لكونها كبرى على تقدير كون الصغرى سالبة وليس قيد لذاته لاخراج ما يستلزم النتيجة للشرائط وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم ان هذا انما يرد لو كان قيد بقيد لذاته والا فلا كلام ظاهر فتامل وادرد على هذا الاشتراط في قولنا أ ليس ب وكلما ليس ب ج ينتج أ ج حاصله ان القياس المركب من سالبة الصغرى وسالبة الموضوع كبرى سواء كانت موجبة او سالبة منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى لان قولنا أ ليس ب وكلما ليس ب ج ينتج أ ج سواء كان ج اعم مما ليس ب او مساويا له فلا يكون ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى شرطا لانتاج الشكل الاول والجواب ان السلب من حيث هو دفع محض وعقد الوضع في الكبرى سواء كانت من جهة عقد الحمل موجبة او سالبة لا يخلو عن ملاحظة الثبوت فان لاحظته اي الثبوت في سالبة الصغرى فلا سلب بل ايجاب سلب فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة فوجد ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى والا اي وان لم يلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للاصغر الذي هو أ تحت الاوسط الذي هو ما ليس ب لان افراد ما ليس ب هي التي تثبت لها ليس ب ولم يعلم ان أ ثبت له ليس ب اذ لم يلاحظ الثبوت في الصغرى فان قيل السالبة والموجبة الحقيقية متلازمتان فصدق سلب ب عن أ يستلزم ثبوت سلب ب له فعلم في الصغرى السالبة ثبوت سلب ب لأ فقد تحقق الاندراج وان لم يلاحظ الثبوت في الصغرى السالبة لا يقال الموجبة السالبة المحمول وان لم تقتض وجود الموضوع كالسالبة البسيطة عند المتاخرين لكن الحق ان الربط الايجابي مطلقا يستدعي وجود الموضوع والسالبة لا تستدعيه فكيف التلازم لان عموم السلب عن الايجاب انما هو بالاعتبار بان الايجاب لا يصح الا مع وجود الموضوع ولحاظه بخلاف السلب فانه يصح مع اخذ الموضوع من حيث ثبوته ولا ثبوته وليس عموم السلب عن الايجاب بحسب التحقق والتناول بل كلما صدق السلب ولو في الامور المستحيلة صدق ايجابه الحقيقي لان الايجاب يصح مع اعتبار نحو ما من الوجود خارجيا كان او ذهنيا محققا كان او مقدرا فيتحقق التلازم بحسب التحقق والتناول يقال اولا ان استلزام هذا القياس للنتيجة ليس لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الايجاب الحقيقي والسلب متلازمان وثانيا ان وجود الموضوع

بحسب الفرض انما یوجب التلازم بین السلب و ایجابہ الحقیقے الذی یستدعی نحوا ما من الوجود سواء
کان خارجیاً او ذہنیاً محققاً او مقدراً والکلام فے الایجاب الخارجی المحقق او الذہنی کک وہو لایلزم
لکل سلب بخلاف الایجاب الحقیقے والا فلا حاجة الی اشتراط الایجاب لان الایجاب الحقیقی لازم
لکل سلب ضرورة ان الحکم موقوف علی تصور الموضوع وحصول مفہومہ فے الذہن وظاہر ان فی
مادة النقض الایجاب والسلب کلاہما خارجیان فلا تلازم لعدم وجود الموضوع فی الخارج فتامل

والثانیة ان یعلم حکم لکل افراد شئ ہو الاکبر ہذا ہو العلم بقضیة کلیة موضوعہا الاکبر ومحمولہا الاوسط
سواء کانت موجبةً او سالبةً فہذا علم الکبرے الکلیة التی ہی احد الشرطین فے الشکل الثانے

ومقابلہ للآخر یعنی حکما مقابلا لذلک الحکم فی الایجاب والسلب للآخر الذی ہو الاصغر کلاً
او بعضا ہذا ہو العلم بقضیة موضوعہا الاصغر ومحمولہا الاوسط مخالفة للکبرے فی الایجاب والسلب

فہذا علم الصغرے المخالفة فہذہ ضروب اربعة فیعلم منہ سلب ذلک الشی الذی ہو الاکبر عن الآخر
الذی ہو الاصغر کلہ ای کلاً او بعضاً فہذا ہو علم النتیجة السالبة بتامل اما فی الضروب کلہا بان
یجعل نقیض النتیجة لایجابہ صغری لان الشکل الثانے لاینتج الا السلب فنقیضہ ایجاب وکبرے
القیاس بکلیتہا کبرے فینتظم قیاس من الشکل الاول ینتج نقیض الصغرے وہو خلف او بتامل
فی الضرب الاول والثالث بان یعکس الکبرے ویضم مع الصغرے فیصیر شکلا اول منتجا للمطلوب
وہذا لایجری فے الضرب الثانی والرابع فان کبراہما موجبة کلیة وہی تنعکس الی الجزئیة فلا تصلح لکبرویة
الشکل الاول او بتامل فے الضرب الثانے فقط فان صغراہا سالبة کلیة وہی تنعکس کنفسہا فتصلح
لکبرویة الشکل الاول ثم یعکس الترتیب فیصیر شکلا اول منتجا للسالبة الکلیة وتنعکس الے المطلوب بخلاف
الضرب الاول والثالث فان عکس صغراہما موجبة جزئیة لا تصلح ان تکون کبرے للشکل الاول
وکذا فی الضرب الرابع ایضا فان صغراہ سالبة جزئیة لاتنعکس وعلی تقدیر انعکاسہا تنعکس جزئیة والحق
انا نصدق بالنتیجة عقیب الشکل الثانے من غیر ملاحظة ردہ الی الشکل الاول فانا اذا قلنا کل
انسان حیوان ولا شئ من الحجر بحیوان جزمنا بالنتیجة اعنی قولنا لاشئ من الانسان بحجر بناءً علی
امر واضح بدیہی وہو ان الامر الواحد کالحیوانیة اذا کان ثابتاً لامر مسلوباً عن امر وجب ان یکون
الامران متغائران اذ لو اتحدا کان الامر الواحد ثابتاً لشئ ومسلوباً عنہ ایضا وفیہ من اجتماع النقیضین

بناءً على ان النتيجة ليست بلازمة الا بالاول لا انتاج ان المختصر في ما ان اظهر وبهذا يخفى لا ما

موضوع ان الدلالة جهة وان عليه للمحكوم حاصل للمطلوب مستلزم وسط البرهان حقيقة لان الاول للشكل الا

بالانتاج يحكم لا والعقل الاول الشكل صورة كلاهما و عليه حكم فالحكم الكبرى موضوع ببعض الصغرى

سواء الواقع في منه لابد انه آه البرهان حقيقة بقوله اراد ان لانه بشيء ليس او به صرح سواء بملاحظة الا

والعلم بالملاحظة الا للتوصل طريقا يصلح لا لكنه لا ام عليه للمحكوم وحصوله للمطلوب استلزامه لوحظ

يلاحظ ان الا يمكن لا المطلوب الى التوصل اراد وان الواقعي وجوده وجوب بهاني يعتد فائدة فلا

عليه معترضا المصنف قال ولذا لازم غير انه فظاهر كلامه ظاهر هو كما عليه للمحكوم وحصوله للمطلوب باستلزامه ويصدق امر

فادعاء بطلة الضرورة لان اللزوم لا لمقدمة اجنبية يجوز ان يكون مع متعدد اي ملزوم متعدد فكما

ان النتيجة لازم للشكل الاول لكنها لازمة للاشكال الاخر ايضا لا سيما الثاني منها والدوران مع الاول

وجوداً او عدماً لا ينافيه اي لا ينافي اللزوم مع الاشكال الاخر واعلم ان ابا علي قد صرح في كتاب الشفاء

بان المطلوب الذي يثبت بالشكل الثاني والثالث والرابع وان كان مما يمكن اثباته بالشكل الاول

بعكس الصغرى والكبرى كما في الثاني والثالث او عكس الصغرى مع عكس المقدمتين كما في الرابع لكن

التاليف في بعض المقدمات وان انتظمت على هيئة الشكل الاول لا يكون طبيعيا وكثيرا ما يكون الانتظام

الطبعي هو وجه الدلالة وبه ينتقل من الدليل الى المطلوب فيحتاج الى الاشكال الثلث سوى الشكل

الاول البتة والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث موضوع

وهو الاوسط احدهما اي احد ثبوت الامرين كلي اي الصغرى او الكبرى موجبة كلية وفيه اشارة

الى كلية احدى المقدمتين فيعلم التقائهما اي التقاء ذينك الامرين المحمولين فيه اي في

ثالث وسط موضوع فيلزم ثبوت الاكبر لبعض الاصغر وهي النتيجة الموجبة الجزئية من الضروب الثلثة

من الموجبتين لسقوط الجزئيتين او عطف على ثبوت امرين ثبوت امر له فيه اشارة الى اشتراط

ايجاب الصغرى في الشكل الثالث مع عدم ثبوت الاخر له كلي مع كلية احدهما

فيلزم عدم التقائهما فيه فيلزم سلب الاكبر عن بعض الاصغر وهي السالبة الجزئية من الضروب الثلثة

من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة لسقوط السالبتين فلا يكون المطلوب اللازم الا جزئياً

موجباً اي موجبة جزئية وهذا في الضرب الاول المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى

والثالث المركب من موجبة جزئية صغرے وموجبة كلية كبرے والخامس المركب من موجبة كلية صغرے وموجبة جزئية كبرے او سالبا اے سالبة جزئية وهذا في الضرب الثاني المركب من موجبة كلية صغرے وسالبة كلية كبرے والرابع المركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرے والسادس المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهو يعلم بان يجعل نقيض النتيجة لكلية كبرے اذ نتائج هذا الشكل جزئية فتكون نقائضها كلية وصغرے القياس لايجابها صغرے فينتج من الشكل الاول ما ينا قض الكبرى وهذا جار في الضروب الستة كلها اوبان يعكس الكبرے ثم يعكس الترتيب فيرتد الے الشكل الاول ثم يعكس النتيجة فتكون هي النتيجة المطلوبة وهذا انما يجرے في الضرب الاول والثالث دون البواقي والرابعة ان يثبت الملازمة سواء كانت اللزومية جزئية او كلية بين امرين فينتج فيه استثناء وضع المقدم الملزوم وضع التالي اللازم يعني كون النتيجة لازمة لصورة ذلك الاستثناء بشرط كليته في اللزومية الجزئية ايض ؎ والا اے وان لم يكن وضع المقدم وتحققه مستلزما لوضع التالي وتحققه فلا لزوم بين المقدم والتالے بل ينفك احدهما عن الآخر واللزوم امتناع الانفكاك فيلزم الخلف ولا عكس اى لاينتج وضع التالے وضع المقدم لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس اى ينتج رفع التالے رفع المقدم والالزم تخلف الملزوم عن اللازم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالے لجواز اخصية المقدم الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا المحال جاز ان يستلزم المحال الآخر وهو عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم واجاب عنه المص بقوله ان اللزوم الكلي حقيقة سواء كان بين وجود الملزوم ووجود اللازم او بين انتفائهما امتناع الانفكاك اے امتناع انفكاك وجود اللازم عن وجود الملزوم او امتناع رفع الملزوم عن رفع اللازم لان رفع اللازم ملزوم ورفع الملزوم لازم في جميع الاوقات والتقادير اى في جميع تقادير تحقق الملزوم المقدم سواء كان وجود الملزوم او رفع اللازم في وقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع اے في جميع تقادير المقدم المعتبرة في اللزومية الكلية فيرجع هذا المنع اے منع اللزوم وقد فرض اللزوم هف فتدبر او رد عليه بان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم والتقدير الذے

ینافی التالی او ینافی لزوم التالی لیس یمکن الاجتماع مع المقدم فلا یکون تقدیر الانفکاک داخلا فی
جمیع التقادیر المعتبرة فمنع اللزوم فی هذا الوقت لا یرجع الی منع اللزوم و اجیب بان اللزوم بین
شیئین انما یتحقق بان یکون اللازم ممتنع الانفکاک فی جمیع اوقات وجود الملزوم فوقت الانفکاک
اما ان یکون داخلا فی الجمیع اولا علی الثانی عدم انتاج رفع التالی رفع المقدم مسلم لان من شرط الانتاج
ان یکون تقدیر رفع التالی داخلا فی تقادیر وجود المقدم وعلی الاول اما ان یکون التالی اللازم
ممتنع الانفکاک عن المقدم علی ذلک التقدیر اولا علی الثانی لا یتحقق اللزوم فتکون اللزومیة الکلیة
التی هی جزء القیاس الاستثنائی کاذبة وعلی الاول الرفع مستلزم للرفع ولعل الحق ما افاد
بعض الاکابر ان معنی انتاج الوضع والرفع الوضع والرفع انه ینتج اذا علم بعد علم الملازمة ان المقدم او
عدم التالی متحقق فی الواقع فالعلم بوقوع الشیء یقتضی عدم استحالته فالاستدلال بالاستثنائی
انما یجری اذا کان المقدم او عدم التالی واقعا متحققا والا فلا فالتقادیر المعتبرة فی اللزومیة هی التی
یمکن اجتماعها مع المقدم و تقدیر عدم بقاء اللزوم لیس کذلک و الصورة الخامسة ان یعلم المنافاة
بینهما صدقا فقط او کذبا فقط او فیهما فیلزم النتائج بحسبها ففی المنافاة فی الصدق فقط
ینتج استثناء وضع کل رفع الآخر ولا ینتج استثناء رفع کل وضع الآخر بجواز کذبهما وفی المنافاة فی الکذب
فقط ینتج استثناء رفع کل وضع الآخر ولا ینتج استثناء وضع کل رفع الآخر لجواز صدقهما وفی المنفصلة
الحقیقیة اربع نتائج لاستحالة صدقهما و کذبهما مسئلة السمنیة نفوا افادة النظر العلم الیقینی مطلقا
ای لا یفیده اصلا سواء کان فی الالهیات او فی غیرها قائلین بان لا علم الا بالحس لان الجزم
قد یکون جهلا و هو مثل العلم فبماذا یعلم ان الحاصل بعده علم لانه لما کان الجهل المرکب
مثل الیقین لکون حقیقتهما الجزم فاحتمال الغلط بان یکون الحاصل بعد النظر جزما غیر مطابق للواقع لا جزما
مطابقا للواقع قائم فی کل جزم فلا تمییز العلم عن الجهل قال فی الحاشیة انت تعلم ان هذا منقوض بالاحکام
الحسیة فانها ضروریة عندهم و مقبولة مع وقوع الغلط فیها کذا فی شرح المواقف یعنی ما ذکروا جار فی
المحسوسات ایضا فان الحس یغلط کثیرا فیکون جهلا غیر مطابق للواقع فاحتمال الغلط قائم فی کل علم حسی
لکثرة وقوع الغلط فی الحس فلا یفید الحس الیقین مع انهم قائلون بافادته له فما هو جوابهم فهو جوابنا
اقول یمکن ان یقال فی الجواب عن النقض المنقول عن شرح المواقف انهم ادعوا ان مجرد النظر الصحیح

مع قطع النظر عن العوارض مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقاً فان جزم العقل فی المحسوسات لیس بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخر یوجب الجزم واما الحس الصرف فیحتمل الغلط کما قلتم وان کان لا یعلم ما ہی ومتی حصلت کما ذکروا فی جواب القادحین فی الحسیات فقط انتہت انت تعلم انہ کما ان للمحسوسیۃ شرائط بحسبہا تفید العلم کذلك للنظر الصحیح شرائط بحسبہا تفید العلم فلا یظہر الفرق بینہما فی افادۃ العلم ویجاب بانہ یتمیز بالعوارض فان البدیہۃ حاکمۃ بان الحاصل بعد النظر الصحیح علم لا جہل اقول وفیہ انہ بماذا یعلم انہ نظر صحیح فان الاحتمال ای احتمال عدم الصحۃ قائم من المبادی الی المقاطع ای المطالب مثلا بمثل یعنی ان المطالب کما تحتمل الکذب کذلك المبادی ایضاً تحتمل الکذب والحس لا یفید الا علماً جزئیاً وہی لا یکون کاسباً قال فی الحاشیۃ جواب سوال وہو انہ یجوز ان یکون مقاطع العلم علوماً حسیۃ ومقاطع الجہل علوماً عقلیۃ فاجاب بان العلوم الحسیۃ علوم جزئیۃ لا تکون کاسبۃ فلا کاسب الا علوم عقلیۃ انتہت فیہ ان المحسوسات قضایا یحکم العقل فیہا بواسطۃ احدی الحواس وہی قد تکون جزئیۃ کما تقول ہذا السواد موجود وقد تکون کلیۃ کما تقول کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجوداً فیجوز ان یکون مبادی النظر من قبیل الاخیر وح یفید ہذا النظر العلم الا ان یقال العلم الحسی عندہم ما یکون متعلقاً بالقضیۃ التی موضوعہا شخص محسوس بالذات او بالعرض وح لا تکون ہذہ القضیۃ کاسبۃ قال بعض الشراح یمکن ان یقال المبادی علی تقدیر کونہا محسوسات وان کانت بدیہیات لا تقبل الخطاء من جہۃ المادۃ ولکن یمکن وقوع الخطاء فیہما من جہۃ الصورۃ کما یکون فی الجہلیات المکتسبۃ من المبادی المعقولۃ وفیہ ان الخطاء فی الجہلیات المکتسبۃ انما تقع فی الاکثر من جہۃ المادۃ لا من جہۃ الصورۃ بخلاف المبادی علی تقدیر کونہا محسوسات فقیاس احدہما علی الآخر قیاس مع الفارق بل الحق فی الجواب منع التماثل بین العلم والجہل کما ہو مذہبنا من ان العلم مخالف للجہل بالحقیقۃ فتدبر لعل اشارۃ الی ان مقصود صاحب الشبہۃ من التماثل التشابہ بحیث لا یتمیزان فی اول الامر وہما کذلك لان الجزم ربما یکون علماً وربما یکون جہلاً فلا یتمیزان فی اول الامر فیعود الشبہۃ کما کانت کذا افاد بعض الاعاظم مسئلۃ فی کیفیۃ افادۃ النظر الصحیح العلم بالمطلوب والمذاہب المشہورۃ فیہ ثلثۃ الاول ما قال الاشعری ان الافادۃ ای افادۃ النظر العلم بالمطلوب بالعادۃ اذ لا مؤثر الا اللہ تعالی وہو قادر مختار ان شاء فعل وان شاء

ترک و لا یتوقف اصدار مقدوراته علی شیء اصلا بل یکفی ارادة الفاعل المختار وما یری فی الظاهر اسبابا
لیست فی الحقیقة کک بل الله تعالی اجری عادته بخلق بعض الاشیاء عقیب بعض کالاحراق عقیب
مماسة النار والری بعد شرب الماء ولیس للمماسة والشرب مدخل فی وجوب الاحراق والری اصلا فلا ان
یوجد المماسة بدون الاحراق والاحراق بدون المماسة نعم اذا تکرر صدور فعل عقیب آخر دائما او اکثریا نظن
فی بادی الرأی ان له دخلا فی ذلک مع ان الامر لیس کک بل الاسباب والمسببات کلها بخلق الله تعالی
اختیارا خلق المسببات بلا سبب کما فی خوارق العادات وبالجملة العلم بعد النظر ممکن حادث محتاج الی
المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالی فهو من افعاله الصادرة عنه تعالی بلا وجوب منه کما زعمت الفلاسفة
انه فاعل بالایجاب ولا اختیار له بمعنی صحة الفعل والترک ولا وجوب علیه کما هو مذهب المعتزلة و
الثانی ما قالت المعتزلة انه ای حصول العلم بعد النظر بالتولید ومعنی التولید عندهم ان
یوجب فعل العبد وجود فعل آخر فالناظر یخلق النظر فیتولد منه العلم بالمطلوب من غیر صنع الناظر فیه کحرکة
المفتاح عند حرکة الید قال فی الحاشیة و قیاس الاشاعرة فی رد هم ابتداء النظر بالتذکر یعنی
ان الاشاعرة قاسوا فی الرد علیهم ابتداء النظر بالتذکر وقالوا لو کان العلم بالتولید کما زعمت المعتزلة
لکان تذکر النظر ایضا مفیدا للعلم اذ لا فرق بینهما ای بین ابتداء النظر وتذکره فیما یعود الی استلزام المطلوب
من صحة المادة والصورة وهو انتقال الذهن من النظر الی المطلوب فلما ان تذکر النظر لا یولد العلم عندهم
حیث قالوا النظر المعاد لا یولد العلم فلیکن فی صورة الابتداء ایضا کک مدفوع بان التذکر لعله
حصول العلم بالمطلوب فالمطلوب حاصل فیه من قبل وانما یحتاج الی الملاحظة والالتفات فقط ولو
افاد التذکر المطلوب لزم تحصیل الحاصل والابتداء قبله ای حصول المطلوب فلم یکن المطلوب فی هذه الصورة
حاصلا من قبل فیوجد بعد النظر کذا فی مقدمات شرح المواقف وهذا الدفع مدفوع بما فی
النهایة ان مذهبهم انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فیه ثم تذکر النظر فانه لا یولد العلم به
ای بالمنظور فیه بل یکون المنظور فیه مقدورا بنفسه مباشرا لا تولیدا لئلا یمتنع التکلیف بالمعرفة
انتهت یعنی ان الکلام فی التذکر بعد الغفلة عن الحصول فانه لا یولد العلم عند المعتزلة مع انه لا فرق بینه
وبین ابتداء النظر فی عدم حصول العلم قبله فقولهم لو کان تذکر النظر مولدا للعلم بالمنظور فیه لزم ارتفاع
التکلیف بالمعرفة لان التذکر لیس بمقدور بل یقع بطریق الضرورة بلا اختیار منا ولا یمکن ان یقع به

التكليف اذ هو تكليف بفعل الغير بخلاف ابتداء النظر لا يجدي الى طائل لان التذكر بعد الغفلة عن حصول المطلوب وابتداء النظر سيان في عدم حصول المطلوب قبلهما فلا وجه للحكم بافادة ابتداء النظر العلم ومنع افادة التذكر المذكور له كما لا يخفى و الثالث ما قال الحكماء انه اي حصول العلم بعد النظر بالاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا مفيض عام الفيض و يتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه والاختلاف في الحوادث اختلاف بحسب استعدادات القوابل فانه يعد الذهن اعدادا تاما لحصول النتيجة من المبدأ الفياض و يفيض عليه النتيجة منه اي من المبدأ الفياض و هو الواجب سبحانه لكن تاثيره في الحوادث وايجاده لها يتوقف على شروط واستعدادات القوابل والحاصل ان علم النتيجة فائض من المبدأ الفياض وجوبا منه والنظر دخيل فيه بطريق الاعداد دون الايجاب واختار الامام الرازي انه واجب عقيبه اي عقيب النظر وان لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء بل هو واجب من النظر والنظر واجب من الله تعالى ابتداء او هو لا ينافي قدرة المختار على ذلك العلم الواجب من النظر اذ يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب وغير متولد منه اي من النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير في النظر بل هو فعل الله تعالى وفيه انه اذا جوز ان يكون بعض آثاره تعالى موجبا للبعض فاي استبعاد في ان يكون العبد الذي هو اثر من آثاره تعالى خالقا او موجبا لافعال نفسه فهذا راجع الى مذهب المعتزلة وان قيل ان المراد بالوجوب عقيب النظر ان النظر له دخل في الجملة في وجوب العلم ولو بالاعداد فهذا راجع الى مذهب الحكماء وان قيل المراد التعقيب الزماني فقط من غير مداخلة النظر اصلا فيرجع الى مذهب الاشاعرة مع انه ينافيه قوله وان لم يكن واجبا منه ابتداء فانه صريح في ان هذا الوجوب بواسطة النظر وهذا ينافي مذهب الاشاعرة وغاية ما يمكن ان يقال ان العلم واجب من الله تعالى بعد تعلق مشيته اذ لا وجود الا بالوجوب فهذا ضروري الوجود باختياره تعالى بخلاف مذهب الحكماء فانهم ينفون الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك وان قالوا بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه بهذا المعنى لا ينافي الوجوب لوجود المشية وغير متولد من النظر بل هو والنظر كلاهما مستندان الى الله تعالى على خلاف مذهب المعتزلة لانهم لا يقولون باستناد العلم اليه تعالى نعم جعل الله تعالى لتعلق مشيته به سببا هو النظر فهو واجب منه عقيب النظر وهذا المذهب قد اختاره المص حيث قال و هذا المذهب اشبه بالحق لان حاصل هذا يرجع الى اللزوم

ولزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير متعقل
وكذا ثبوت الكل بدون الاعظمية من الجزء وكذا وجود هيئة الشكل الاول مع تفطن الاندراج
بدون العلم بالمطلوب غير معقول فلزوم علم النتيجة للنظر مما لا ينكروا وان كان هذا اللزوم بسبب الاستناد الى
ثالث فتامل فان المقام لا يخلو عن دقة المقالة الثانية في الاحكام ومتعلقاتها الاحكام
جمع حكم ولابد له من الحاكم والحكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه وفيه ابواب اربعة الاول في الحاكم والثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه والرابع في المحكوم عليه لا حكم الا من الله تعالى هذا ماخوذ من قوله تعالى
ان الحكم الا لله فلا حاكم الا الله تعالى والتفصيل ان المراد بالحكم عند اهل الشرع حكم التكليف وهو اما خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او اثر ذلك الخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما
او اعتبار الشارع الفعل او الكف في ذمة العبد فلابد من التجريد حتى يكون الحكم عبارة عن مطلق الخطاب
ويكون معناه لا خطاب الا من الله تعالى وقال بعض المشائخ ان الحاكم عند المعتزلة هو العقل وهذا وان كان
مما لا يجترء عليه المسلم كما افاد بعض الاعاظم لكن المعتزلة لما اجترءوا على الشرك في خلقه فلا يبعد عنهم ان يجترءوا
على الشرك في حكمه ايضا ويمكن ان يراد بالحكم حكم الايجاد والتكوين هو الخلق فعند اهل الحق لا حكم بهذا المعنى
الا من الله تعالى بخلاف المعتزلة فانهم خالفوا اهل الحق في افعال العباد ويمكن ان يراد به حكم القضاء والقدر
فالمعنى انه لا حكم الا لله تعالى فانه قضى وقدر كل حكم في علمه القديم فصح نفي جنس الحكم من غير الله تعالى
وحكم بعض الكفار والظالمين وان كان مخالفا لحكم الشرع لكنه موافق لحكم القضاء والقدر والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية عن العباد فالعباد حاكمة في افعالهم عندهم ويمكن ان يراد بالحكم
حكم الآخرة وهو مختص به تعالى عند الكل كما يختص الملك به في اليوم الآخر لقوله تعالى لمن الملك اليوم
ولا يتصور خلاف احد من ائمة الاجابة في اختصاص هذا الحكم بالله تعالى لا نزاع فيما بين العقلاء في
ان الفعل حسن او قبيح بمعنى صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل فان حسن الاول وقبح الثاني
يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته
كموافقة السلطان الجائر ومخالفته فان حسن الاول وقبح الثاني يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع
لكن هذين المعنيين قد يختلفان بحسب المواضع والاشخاص والاوقات الا ترى ان الاحسان صفة كمال
يطيع القلوب ويوافق الاغراض الدنياوية فهو حسن بكلا المعنيين لكن في المواضع صفة نقصان تفضي الى الفساد

وہدم اساس المنافع فبہذا الاعتبار قبیح لکلا المعنیین والاسائۃ صفۃ نقصان فہی قبیحۃ بکلا المعنیین مع
انہا صفۃ کمال فی بعض المواضع تقتضی ای جلب المنافع فبہذا الاعتبار حسن لکلا المعنیین وکقتل زید
مصلحۃ لاعدائہ موافق بغرضہم مفسدۃ لاولیائہ مخالف لمقصودہم وکذا بعض الافعال فی عرف قوم صفۃ
کمال وفی عرف قوم آخر صفۃ نقصان ونعم ما قیل مصالح قوم عند قوم مفاسد وکاکل الحامض مثلاً
موافق للطبع وملائم للغرض فی بعض الاوقات وغیر موافق فی بعضہا وکذا الحال بالنسبۃ الی
الاشخاص وبالجملۃ معنی الکمال والنقصان قد یعتبر بحسب التعارف وہو قد یختلف بحسب الاوقات
والاقوام وقد لا یختلف کالعلم والجہل والحسن والقبح بہذین المعنیین لاریب فی کونہما عقلیین یدرکہما العقل
من دون توقف علی الشرع بل انما النزاع فی حسن الفعل وقبحہ بمعنی استحقاق مدحہ تعالی وثوابہ
فی الآخرۃ ومقابلہما فعند الاشعری شرعی ای بجعل الشرع فقط فما امر بہ حسن وما نہی
عنہ قبیح ولو انعکس الامر بان کان المامور بہ منہیا والمنہی مامورا لا نعکس الامر فیصیر الحسن قبیحاً
والقبیح حسناً وبالجملۃ لیس فی ذوات الافعال استحقاق شئی من الثواب والعقاب بل جعل الشارع
الصلوۃ والصوم مثلاً مناطاً للثواب والزنا واللواطۃ مثلاً مداراً للعقاب بدون مصلحۃ واستحقاق
فی ذواتہا وعندنا ای عند اکثر الحنفیۃ وعند المعتزلۃ عقلی ای لا یتوقف علی الشرع وقد یسمی
ذاتیا لانہ قد یکون لذات الفعل او عوارض ذاتہ فصار منسوباً الی الذات اولانہ لما لم یکن بجعل الشارع
امکن استنادہ الی الذات اما تسمیتہ عقلیاً فلما قال فی الحاشیۃ انما سمی عقلیاً لانہ
قد یدرک بالعقل اولان تبوتہ لما کان بلا جعل جاعل کان من شانہ ان یدرک بالعقل
وقیل انما سمی بہ لان الحسن والقبح کون الفعل بحیث یستحق فاعلہ المدح اوالذم
عند العقل وفیہ ما فیہ انتہت قیل وجہ ما فیہ ان قول القائل یدل علی ان کون کل فعل بحیث
یستحق فاعلہ المدح اوالذم معلوم عند العقل وہو لیس بلازم بل اللازم ہو الایجاب الجزئی
فلا یتم ہذا القول وفیہ ان الایجاب الجزئی ایضاً لیس بلازم لان استحقاق المدح اوالذم فی الآخرۃ
لا یعقل الا بالشرع فتامل لکن عندنا حسن الافعال وقبحہا وان کانا عقلیین لا یستلزم
حکما فی العبد من اللہ تعالی بل یصیر موجبا لاستحقاق الحکم بالامر والنہی من الحکیم الذی
لا یرجح المرجوح بان یحکم بنقیض ما ادرک حسنہ او نہی بنقیض ما ادرک قبحہ لان ما ادرک حسنہ او قبحہ یحتاج

ونقیضه مرجوح فما لم یحکم لیس هناك ای فی الافعال حکم فالحاکم هو الله تعالی وظهور حکمة الامر والنهی
لیس الا بالشرع فما لم یحکم بارسال الرسل وانزال الخطاب لیس هناك امر ونهی اصلا قال فی الحاشیة
نظیر ذلك العلة المستدعیة لحکم الاصل ما لم یحکم المجتهد لم یکن هناك حکم وکالمصلحة المقتضیة
لانتظام کل الممالك او المدینة ما لم یحکم به الملك لم یکن له حکم فتدبر انتهت هذا الزام علی المعتزلة
ومن وافقهم فی ان الحسن والقبح یوجبان الحکم ولا یتوقف علی الشرع ومن ههنا ای من اجل
ان حسن الافعال وقبحها لا یوجب الحکم اشترطنا بلوغ الدعوة فی التکلیف ومن لم یبلغ الیه
الدعوة ولم یطلع علی ارسال الرسل لم یجب علیه الاحکام فلا یعاقب علی ترکها ولما کان نبینا و
سیدنا محمد صلی الله علیه وسلم مبعوثا الی کافة الانام الی یوم القیمة یجب ان یبلغ الاسلام الی
کل معمورة قهرا او جبرا فمن لم یبلغ الیه الدعوة نادر بل معدوم بخلاف المعتزلة والامامیة والکرامیة و
البراهمة فانه عندهم یوجب الحکم من الشارع فلو لا وجود الشارع وکانت الافعال لوجبت الاحکام
حسب ما فصلت فی شرائع الانبیاء علیهم السلام من الوجوب والندب والکراهة والاباحة فانکروا شرعیة
الحکم ایضا کما انکروا شرعیة الحسن والقبح واعلم ان ههنا کلاما تقریره ان هذا النزاع بین الحنفیة والمعتزلة
غیر صحیح بل انما النزاع فی اللفظ لانه ان ارید بالحکم خطاب الله تعالی فلا یتاتی القول بکونه قبل ورود
الشرع اذ لا خطاب قبله فلا مساغ لقول المعتزلة وان ارید به کون الفعل مناطا للثواب والعقاب
فبعد تسلیم حسن الفعل وقبحه لا معنی لانکاره فمن قال بالحکم قبل الشرع اراد المعنی الثانی ومن نفاه قبله
اراد المعنی الاول وما لم یفهم احدهما مراد الآخر وقع النزاع بینهما وبعد فهم المراد لا نزاع الا فی اللفظ واجاب
عنه بعض الاعاظم بان المراد بالحکم فی هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان
فی ذمة العبد الفعل او الکف جبرا وهذا لا یستدعی خطابا ولا کلاما ولا یوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من
الشارع لان الحسن والقبح لیسا الا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب والعقاب وانما تعلق
بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الکف فلا فاذن یصلح هذا
المعنی للنزاع بعد الاتفاق علی الحسن والقبح العقلیین وانت تعلم ما فیه اما اولا فلان هذا المعنی للحکم خلاف
ما هو منقول عنهم فکیف یحمل کلامهم علیه واما ثانیا فلانه ان کان فی الفعل استحقاق الثواب والعقاب
فهو حسن او قبیح فاعتباره فی ذمة العبد للحسن والقبح لا یکون جبرا لانه ان کان بلا حسن وقبح او کان مع

حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارع الفعل او عدمه في ذمة العبد مع قطع النظر عن الحسن والقبح يلزم الحكم
بلا سابقة الحكمة والصلوح لان ما وجوده وعدمه مستويان بالنظر الى الحكم ليس سابقاً عليه واما ثالثاً فلان
قوله ان هذا الاعتبار من الشارع لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ممنوع بل الخطاب النفسي والكلام النفسي عين ذلك الاعتبار
وهو قديم وتعلقه حادث بعد الشرع فحال الخطاب والاعتبار واحد وان تغايرا مفهوماً واما رابعاً فلان
قوله واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح آه معناه ان الاعتبار المذكور ليس متعلقاً باعتبار ذلك الصلوح
والاستعداد لانه تعلق اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف لا باعتبار هذا الصلوح والاستعداد
ولا يخفى ان ذلك الصلوح كان حاصلاً للفعل قبل ورود الشرع فيوجب ذلك الصلوح لذلك الاعتبار
الذي هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع واما خامساً فلانه لا يخلو اما
ان يتعلق ذلك الاعتبار باعتبار صفة مصلحة او مفسدة او باعتبار صفة كمال او نقصان او يتعلق بلا
اعتبار صفة كذائية اصلاً في الفعل على الاول تلك الصفة حاصلة للفعل قبل ورود الشرع فيوجب
تلك الصفة لذلك الاعتبار الذي هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع
وعلى الثاني يلزم حكم الحاكم بلا اعتبار مصلحة اصلاً والمعتزلة هاربون عنه ولعل الحق في الجواب ان يقال
المراد بالحكم الخطاب ولا ريب ان الخطاب المتعلق بالافعال قديم وتعلقه حادث فالاول قبل ورود الشرع
والثاني بعد وروده والمعتزلة يقولون ان الخطاب وتعلقه كلاهما حادثان قبل ورود الشرع فهذا هو
تحرير محل النزاع فقول المورد فلا يتاتى القول بكونه قبل ورود الشرع اذ لا خطاب قبله ممنوع بل غير صحيح على
ان كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب ليس معناه الا صلوحه لهما فالحكم ح عين الحسن والقبح والكلام
في الحكم الذي هو غير الحسن والقبح بانهما يوجبان له ام لا قالوا اي المعتزلة منه من كل من الحسن

والقبح ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يدرك استحقاق
ثواب الآخرة وعقابها في الصدق النافع آجلاً والكذب الضار آجلاً بلا توقف على ابانة الشرع بلا تامل
وذكر قتيل القائل الفاضل ميرزا جان في حواشي شرح مختصر الاصول ومحصل قوله ان القول بانا نعلم
بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع او الكذب الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب في الآخرة بعيد

لان امر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالصواب آجلاً والحاصل ان
امر الآخرة سمعي متوقف على الشرع اذ لا سبيل للعقل الى ادراك امر الآخرة لا بالضرورة ولا بالنظر واجاب عنه المص

بوجهين الاول ما بينه بقوله اقول العدل وهو ايصال الحق الى المستحق واجب عقلاً فيجب المجازاة و

ذلك كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها وان كان خصوصية المعاد الجسماني

شرعياً قال بعض الشراح هذا الكلام من العجائب فان وجوب العدل والجزاء عقلاً اما ان يراد به الضرورة العقلية اى كونه بديهيا عقليا فذلك في حيز الخفاء وكيف يسلم من لا يسلم كون امور الآخرة ضرورية واما ان يراد بوجوب العدل عقلاً انه يدرك بالعقل بالبرهان فلا يستلزم ضرورية ضرورية الحسن والقبح ويفهم من كلامه ان خصوصية المعاد الجسماني سمعي والمطلق عقلي بديهي فذلك ايضا في حيز الخفاء الا ترى ان من الناس من ينكر امر الآخرة مطلقاً وتبكيتهم لا يكون بادعاء الضرورة العقلية بل بالبراهين القوية الكلامية وبالجملة كون امور الآخرة حقا في نفس الامر مسلم والبداهة غير مسلمة بل الظاهر انه نظري خفي يحتاج الى ابانة الشارع فحاصل اعتراض ذلك الفاضل ان تحقق دار الجزاء لا يستلزم ادراكه بالعقل ولو سلم فلا يسلم البداهة العقلية بل الظاهر من انكار بعض الناس واستدلالهم عليه بالبراهين الكلامية انه نظري فكيف يسلم بداهة الحسن والقبح العقليين الموقوفين على تحقق دار الجزاء ولعلك علمت مما قررنا ان تقرير اعتراض ذلك الفاضل لا يختص بدعوى البداهة ثم ان جواب المصنف ليس بشيء اما اولا فلانه ان كان العدل واجباً منه تعالى بالاختيار مثل افعاله الاخر كان بحيث ان شاء عدل وان شاء ترك فلا استحالة عقلية في العدل وتركه حتى يجب الآخر فاختياره العدل لا يدرك الا بالسمع البتة وان كان واجباً منه تعالى اضطراراً يكون العدل مثل صفاته الكمالية الاخر فيكون حكم صفاته وافعاله واحداً فيلزم ان لا يكون سبحانه مختاراً في افعاله وهو كفر صريح واما ثانياً فلانه لو ترك العدل الذي هو ايصال الحق الى المستحق بان افرط بان اوصل زائداً على مقدار الحق الى المستحق او فرط بان اوصل ناقصاً عن مقدار الحق او ما اوصل شيئاً من الحق او اوصل خلاف الحق فلا يخفى ان الاول فضل والثاني ليس عدلاً ولا ظلماً لان الظلم عبارة عن عدم ايصال الحق المملوك الى المستحق المالك لا عن عدم ايصال الحق المستعار الى المستعير لان الحق المستعار ليس حقاً والمستحق له ليس مستحقاً ولما كان ما سوى الله تعالى عبداً له والعبد وحق العبد كلاهما في ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقاً مستعاراً فالعبد ليس مستحقاً للحق المملوك اصلاً فعدم ايصال مالك الحق الى المستعير كيف يكون ظلماً وكذا ايصاله اليه لا يكون عدلاً لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف والتقابل بين العدل والظلم تقابل العدم والملكة فلا يجب العدل

عقلاً على الله تعالى لاستحالة الظلم منه تعالى بجواز ارتفاعهما واما ثالثاً فلانه لو سلم وجوب العدل عقلاً فلوجوب
المجازاة في الدار الآخرة يكفي اللذة والالم المماثل للذة والالم الدنياوية فمن اين يحكم العقل بوجوب المجازاة
الاخروية الواردة في الشرع لان ثواب الآخرة ثواب ابدي وعقابها عقاب شديد دائم والعقل حاكم
بعدم معادلة هذا الاجر العظيم مع عمل قليل في مدة قليلة في الدنيا وكذا بعدم معادلة العذاب الشديد الدائم
مع ارتكاب الذنوب في مدة قليلة في الدنيا وان قيل المراد بالثواب آجلا المجازاة عقلاً مطلقاً سواء وجدت
في هذه الدار او في الدار الآخرة ووجوب العدل ووجوب المجازاة مطلقاً يكفي في حكم العقل باستحقاق
الثواب او العقاب آجلاً يقال على هذا يصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظياً كما لا يخفى على المتامل
والوجه الثاني من الجواب ما اشار اليه بقوله على انه لو تحقق دار الجزاء لتحقق ثواب الآخرة وعقابها
كان يحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها فتدبر لعل وجهه ان المقصود هي هذه
الحلية اعني قولنا ثبوت استحقاق الجزاء للافعال معلوم عقلاً فلا يكفي الشرطية المذكورة في اثبات المطلوب
لانه يجوز ان لا يوجد الشرط فلا يوجد التالي ايضاً فلا يثبت المطلوب فلا بد من ضم وضع المقدم فيعلم
يحصل علم وضع التالي ان سمعاً فسمعاً وان عقلاً فعقلاً ويجوز ان يكون وضع علم المقدم سمعيا فلا يثبت
وضع علم التالي عقلاً فان قيل المقصود هي الحلية المقيدة وهي ان استحقاق الجزاء ثابت للافعال
على تقدير تحقق دار الجزاء والمراد من حكم العقل حكمه على ذلك التقدير يقال اذا لم يحصل للعقل الجزم في
تحقق دار الجزاء فلا جزم له في ثبوت استحقاق الجزاء للافعال وغرضهم حكم العقل بالجزم في الحلية المطلقة
وهو ثبوت الاستحقاق للافعال فليست الحلية المقيدة مقصودة لهم ولذا قال بعض الاعاظم قدس سره في
وجه التدبر ان هذا توجيه من غير رضا القائل وما قال بعض الشراح هذا الجواب هو الحق ليس بشيء

ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع لان الاول فظاهره قبيح للضرر العاجل
والثاني حسن للنفع العاجل ومنه ما لا يدرك الا بالشرع ولذا يحتاج الى ارسال الرسل كحسن
صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل الى ادراكه لكن الشارع

قد كشف عن حسن وقبح ذاتيين بمعنى استحقاق ثواب الآخرة في ذات الصوم الاول واستحقاق
عقاب الآخرة في ذات الصوم الثاني لان الشارع الحكيم لم يحكم بدون صلاحية ولما حكم الشارع بالوجوب
في الاول وبالحرمة في الثاني علم العقل فرقاً اجمالياً بان في ذات الاول حسناً وفي الثاني قبحاً قال

فی الحاشیة المعلقة علی قوله ولکن الشرع آه لا یخفی انه تعصب بل العقل یحکم بعدم الفرق الا بجعل
الشارع وغایة ما یقال ان الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقدیر شهر رمضان
لفضله مثل نزول القرآن وغیر ذلک فیلزم کون اول شوال منتهی الصیام ونهایة الشیء تکون
خارجة عنه فی الحکم فتامل جدا انتهت اشارة الی ما افاد بعض الاعاظم قد انه لو تم تقریرهم فانه یلزم
منه ادراک العقل الحسن والقبح وایضا غایة ما لزم منه عدم وجوب صوم اول شوال والمقصود هو التحریم ولعل
الحق ان الشارع اوجب لقهر النفس الصوم مطلقا واما خصوص رمضان فلفضائل فیه ثم اوجب الفطر
یوما للضیافة فحرم صوم ذلک الیوم لقبح الاعراض عن ضیافة الله تعالی ثم اختلفوا ای المعتزلة
فیما بینهم فقال القدماء منهم لذات الفعل وقال المتاخرون لصفة حقیقیة توجبهما ای کلا من
الحسن والقبح فیهما ای فی الفعل الحسن والقبیح وقوم لصفة حقیقیة فی الفعل القبیح فقط یقتضی
عدم القبح وقال الجبائی لیست صفة حقیقیة بل وجوه واعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم
سواء کان لذات الفعل او لصفة حقیقیة او لوجوه واعتبارات فلا یرد النسخ علینا تقریر الورود انه
لو کان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقیقیة لازمة لزم بطلان النسخ لان مقتضی الذات
لا یتخلف فاذا کان الحسن او القبح مقتضی ذات الفعل فلا یمکن انفکاکه عنها فیجب کون الحسن حسنا
ابدا وکون القبیح قبیحا ابدا مع ان بعض الافعال قد ینسخ حسنه ویصیر قبیحا وهذا الایراد غیر وارد علینا لانا
لا نقول بکون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقیقیة له بل انما نقول بالاطلاق الاعم فالمنسوخ
یجوز ان یکون حسنه لغیره فلا یکون حسنه باقیا عند النسخ ویصیر قبیحا قال فی الحاشیة اشارة الی انه
یرد علی غیرنا وهم الذین قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة لازمة ویجیء بعد ما یدفع
الایراد عنهم ایضا وخلاصته ان الذاتی قد یغلب علیه غیره کبرودة الماء عند تسخینه یعنی ان الذاتی
عندهم ما ینسب الی الذات سواء اقتضته الذات من حیث هی کما فی اقتضاء الاربعة للزوجیة او مع
الشرائط کما فی اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا خلی وطبعه وفرض انتفاء القواسر یقتضی البرودة
والحاصل انهم اخذوا الاقتضاء الذاتی بالمعنی الاعم او یسقط اعتباره کاباحة المیتة عند المخمصة
یعنی انه قد یسقط اعتبار کونه ذاتیا کاباحة المیتة فان حرمتها وان کانت ذاتیة لکن یسقط اعتبارها
عند المخمصة فصارت رخصة ولذا لم یجوز النسخ فیما لم یحتمل سقوط حسنه او قبحه واجیب بان القتل ظلما

وان کان عین القتل قصاصا مثلا لکنه مخالف بالحقیقة المعتبرة شرعا وحاصله اعتبار الجهتین فی مفهومی القتلین لیصیرا حقیقتین مختلفتین یعنی ان القتل الحرام وان کان عین القتل الواجب بحسب اصل الحقیقة لکنهما مختلفان فی الحقیقة المعتبرة شرعا فاعتبار استحقاق متعلق فی الثانی واعتبار عدمه فی الاول بمنزلة الفصلین المنوعین للحقیقتین الشرعیتین فلا یلزم انفکاک ما هو ذاتی للشیء عنه عند النسخ واعترض علیه المص بقوله ولا یخفی ما فیه انتهت قال بعض الشراح وجهه ان تغایر الجهات والاعتبارات لشیء واحد لا یوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم یظهر من کلام الشارع ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل حقیقة واحدة وقال بعض الاکابر فی وجهه انه ح یرجع الی التحسین الشرعی والتقبیح الشرعی فان الحسن العقلی هو ان الفعل حسن فی نفسه وان لم یرد به الشرع بل هو کاشف محض وح یرجع الی اعتبار الشارع وفیه ان حاصل الجواب ان ذات الفعل فی الصورتین واحدة لکن بعد انضمام الصفة ای الظلم او الحقیة صارا حقیقتین مختلفتین معتبرتین عند الشرع باعتبار الاحکام ولیس معناه ان الحقیقتین شرعیتان فقط حتی یرد انه ح لم تکونا عقلیتین بل شرعیتین فالاولی فی وجهه ان یقال المراد بالذات نفس الذات لا الذات المتصفة بالوصف والا لم یصح المقابلة ولعل الحق ان قول المجیب بالحقیقة انکار للنسخ الذی علیه اجماع المسلمین لان النسخ لابد له من اتحاد موضوع القضیتین المتناقضتین المفهومتین من الناسخ والمنسوخ وانما یرفع التناقض بینهما اختلاف الزمان المعتبر فی النسخ ضرورة انه لا یجوز ان یقال الصلوة واجبة مثلا ناسخ لقولنا الصوم واجب وهذا بدیهی فالقائل بهذا الجواب اما ان یعترف بحقیقة النسخ اولا والاول مستلزم لبطلان جوابه والثانی باطل فی نفسه للادلة القاطعة الدالة علی تحقق النسخ حقیقة نعم المتحقق علی ما ارتکبه فی الجواب صورة النسخ بناء ا علی اتحاد الموضوع للقضیتین المتناقضتین بحسب الظاهر ثم من الحنفیة من قال العقل قد یستقل فی بعض

الاحکام فاوجب الایمان وحرم الکفر وکل ما لا یلیق بجنابه تعالی کالکذب والسفه وغیرهما حتی یجب الایمان علی الصبی العاقل الذی یمیز بین الایمان والکفر فلا فرق بینهم وبین المعتزلة فی هذه المسئلة فانهم قائلون بان الحکم فی بعض الاشیاء یدرک بالعقل ولا یتوقف علی الشرع وهم ایضا قائلون به کما انهم موافقون للمعتزلة فی عقلیة الحسن والقبح بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة فلو کان بینهم وبین المعتزلة خلاف لکان فی تعیین ذلک البعض من الاحکام والظاهر من کلمات الماتریدیة

ان ذلك البعض هو الايمان بالله تعالى وكل ما يليق بجنابه ووجوب حرمة الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
وعند المعتزلة كثير هكذا افاد بعض الاعاظم وليعلم ان الحسن والقبح عند المعتزلة مستلزمان في نفس الامر
لجميع الاحكام وان كان العقل يدرك بعضا دون بعض والماتريدية وان صرحوا بادراك العقل بعض
الاحكام ولم يقولوا باستلزامهما ادراك العقل جميع الاحكام لكن يلزم عليهم ما الزم لان استلزام
البعض دون البعض تحكم محض وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ان المعتزلة ذهبوا الى الايجاب
الكلي في استلزامهما الحكم وجمهور الحنفية الى السلب الكلي وبعضهم الى الايجاب والسلب الجزئيين ليس
كما ينبغي قال بعض الاعاظم يفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بين الماتريدية والمعتزلة
والاشعرية ان العقل عند المعتزلة علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل
يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما مر من
اجماع المسلمين على ان لا حكم الا الله تعالى وفيه ما مر ان المعتزلة لما خرقوا الاجماع على ان لا خالق الا الله تعالى

فلا يبعد عنهم خرق هذا الاجماع ايضا وروى عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لا عذر لاحد

في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل الدالة على وحدانيته وصفاته الكمالية والحق ان الايمان بالله تعالى
وصفاته صفة الكمال والكفر به صفة النقصان عند جميع العقلاء وايضا الايمان شكر النعمة وهو صفة كمال
والكفر كفران النعمة وهو صفة نقصان فالايمان حسن والكفر قبيح عند العقل فينبغي ان يرغب الى الحسن
وان يرغب عن القبيح فالعبد لو ترك ما استحسنه العقل ولم يوجد حكم من الله تعالى في اتيانه وتركه يكون
معاقبا ولم يكن معذورا الا ان يقال انه لا يعاقب لعذر عدم وجدان الحكم منه تعالى ولعذر عدم الاعتماد
الكلي على العقل فلا اعتماد في حكم العقل بان في الاول امر الله تعالى وفي الثاني نهى عنه حتى يثبت
الوجوب في الاول والحرمة في الثاني وهكذا في جميع الاحكام غاية الامر انه تم فيهما استعداد كونه مامورا به
ومنهيا عنه من جانب القابل لكنه يجوز ان يخصهما الله في وقت لم يأت بعد فلا يجب افاضة الامر والنهي
فتامل فيه ولما كان لقائل ان يقول انه لو وجب الايمان بالله تعالى بلا بعث رسول ودعوة فلو مات
شخص بمجرد حصول العقل بلا ايمان بالله تعالى وصفاته لزم ان يكون معذبا بلا دعوة رسول لان الايمان
واجب عليه وليس له عذر بالجهل مع انه قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اجاب عنه بقوله

اقول المراد انه لا عذر له بعد مضي مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب

وتلک المدة مختلفة فان العقول متفاوتة فی الفهم والادراک فلا یکون الشخص المفروض معذبا بعدم مضی مدة التامل التی هی بمنزلة دعوة الرسول وهذا ماخوذ من اصول فخر الاسلام حیث قال فیما معنی قولنا یکلف بالعقل انه اذا اعانه الله تعالی بالتجربة والمهلة لدرک العواقب لم یکن معذورا وان لم یبلغه الدعوة علی نحو ما قال ابو حنیفة رح فی السفیه انه اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لا یمنع من ماله لانه قد استوفی مدة التجربة فلا بد ان یزداد رشدا ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع وفی شرح اصوله ان ادراک مدة التامل فی حق تنبیه القلب بمنزلة دعوة الرسول وایضا لا عذر له بعد الامهال الا فی ابتداء العقل ثم قال ان لم تبلغه الدعوة ولم یعتقد شیئا من الکفر والایمان فی ابتداء العقل کان معذورا الا انه لم یمض علیه مدة التامل ولو اعتقد کفرا لم یکن معذورا الا ان اعتقاد جانب یدل دلالة واضحة علی انه ترک الایمان مع القدرة علی تحصیله بالتامل وانه تامل فاختار الکفر وبما قررنا من المذاهب یتفرع علیه مسئلة البالغ فی شاهق الجبل قال فی الحاشیة من بلغ فی الجبال الشاهقة ولم یبلغه الدعوة ولم یعتقد بالعقائد ولم یعمل بالشرایع عند المعتزلة وطائفة من الحنفیة یعاقب فی الآخرة لترکه ما یستقل به العقل الصواب ان یقال عند المعتزلة یعاقب بترک الواجب وفعل الحرام ویثاب بفعل الحسنات من الواجب والمندوب وهذا کله فیما یستقل به العقل بادراک جهة محسنة او مقبحة وهو کثیر عندهم وعند طائفة من الحنفیة یعاقب باختیار الکفر مطلقا سواء کان فی ابتداء البلوغ او بعد مضی مدة التامل ویعاقب بترک الایمان بعد مضی مدة التامل والمواخذة بترک ما سوی الایمان وامثاله من الشکر لم یعلم حاله بروایة صریحة منهم وما یفهم من کلامهم دال علی ان عندهم لا یعاقب بترکه ولا یثاب بفعله بل یشترط بلوغ الدعوة فیها وعند الاشاعرة وجمهور الحنفیة لا یعاقب لان الحکم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم یبلغه انتهت یعنی عند الاشاعرة وجمهور الحنفیة لا یعاقب بترک الایمان واختیار الکفر وکذا فی غیره من الافعال لاشتراطهم بلوغ الدعوة فی جمیع الاحکام لنا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق علیه العقلاء حتی من لا یقول بارسال الرسل کالبراهمة فلولا انه ذاتی لما کان کذلک قال فی الحاشیة لک ان تقول ان اتفاقهم علی ذلک یجوز ان یکون لانهما من صفات الکمال والنقصان کوجوب الصدق وامتناع الکذب فی حقه تعالی واما بالمعنی المتنازع فربما یمنع انتهت یعنی انه یجوز ان یکون الاتفاق علی حسن الاحسان

وقبح الاساءة فی مقابلتہ بمعنی کون احدہما صفة کمال وکون الآخر صفة نقص لا بمعنی استحقاق ثواب
الآخرة وعقابہا لان الافعال لا تتصف بہا الا بواسطة الاطاعة وعدمہا وہما بعد الحکم بتلک الافعال
فکونہا عقلیة موقوف علی عقلیة الحکم وہی لم تثبت بعد والجواب بانہ ای حسن الاحسان یجوز ان یکون
لمصلحة عامة لا یضر لان رعایة المصلحة حسن بالضرورة وانما یضر لو ادعینا انہ ای کل واحد من الحسن والقبح
لذات الفعل وجہ الضرر علی ہذا الادعاء ان حسن الاحسان ح لا یکون لذاتہ بل لرعایة المصلحة العامة
بل الدعوی عدم التوقف علی الشرع سواء کان لذات الفعل او لغیرہ ومنع الاتفاق علی
انہ ای ذلک الحسن مناط حکمہ تعالی وستلزم لہ لا یمسنا فانا لا نقول باستلزام حکما منہ
تعالی بل نقول ذلک بالسمع وانت تعلم ان ہذا المنع لا یمس القائلین باستلزامہ الحکم ایضا لان
مقصودہم من ہذا الدلیل لیس الا اثبات عقلیة الحسن والقبح فقط لا اثبات استلزامہ للحکم ایضا حتی یمسہم
المنع بان التقریب غیر تام واعلم انہ قد استدل بعض الاعاظم علی کون الحسن والقبح عقلیین بوجہین
الاول انہ لو کانا شرعیین لکانت الصلوة والزنا متساویین فی نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدہما
واجبا والآخر حراما لیس اولی من العکس وہو ترجیح بلا مرجح ومناف لحکمة الآمر وہو حکیم قطعا وفیہ ان
فی الصلوة صفة الطیبیة التی ہی صفة الکمال وفی الزنا صفة الخباثة وہی صفة نقصان البتة فلہذین
المرجحین حکم بوجوب الاول وحرمة الثانی مع حکمة زائدة فی ذلک الحکم وہو ان بعد الحکم باطاعتہ یستحق
لثواب الآخرة ویستحق بعدمہا العقاب بہا والثانی انہ لو کانا شرعیین لکان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانہم
لکانوا قبل ذلک فی رفاہیة بعدم المواخذة فی شیء مما یستلذہ الانسان ثم بعد مجیء الرسل صاروا ببعض
تلک الافاعیل فی عذاب ابدی فای فائدة فی ارسال الرسل الا التضییق وتعذیب عبادہ فصار
بلاء اعف لانہ یمن برحمتہ فی کثیر من مواضع تنزیلہ وانت تعلم ان المنہیات قبل النہی وان لم تکن قبیحة
بمعنی استحقاق العذاب لکنہا قبیحة بمعنی صفة النقصان لانہا خبائث فی علم اللہ تعالی فلا تستحق
للامر بہا حتی تکون مستحقا للثواب لانہ خلاف الحکمة والحکمة صفة کمالیة لہ تعالی وخلافہا محال علی انہ
یرد علیہ ان المواخذة عندکم موقوفة علی العقل فی بعض الافعال وعلی الشرع فی بعضہا او علی حکم
الشارع مطلقا فای فائدة فی خلق الادراک فی العبد وای فائدة فی ارسال الرسل وکانوا قبل
ذلک فی رفاہیة فما ہو جوابکم فہو جوابنا واستدل بعض الشراح علی کون الحسن والقبح فی الافعال عقلیین

بوجوہ منہا انہ لو لم یکن فی ذات الصلوۃ والصوم مثلاً وکذا فی ذات الزنا واللواطۃ استحقاق شیٔ من الثواب
والعقاب بل الحق سبحانہ جعل الامرین الاولین مناطاً للثواب والآخرین مناطاً للعقاب بدون مصلحۃ
واستحقاق فی ذواتہا یکون ارادۃ الباری جزافیۃ تعالی اللہ عن ذلک وفیہ ان الافعال مختلفۃ
بالطیبۃ والخباثۃ وہما صفتا الکمال والنقصان یستحق بہما لتعلق الامر والنہی ولیس لنفس تلک الافعال
ولا للوازمہا استحقاق الثواب والعقاب بل بواسطۃ الاطاعۃ وعدمہا وہما بعد الامر والنہی وحصر المصلحۃ
فی استحقاقہما لہما فی غایۃ الفساد ومنہا ان الفعل لو لم یکن فی ذاتہ مخصص یقتضی ارادۃ الفاعل بالحسن
مثلاً یلزم الترجیح بلا مرجح فی کونہ حسناً مثلاً فان الفعل فرض نسبۃ الحسن والقبح الیہ علی السواء فلا تختص
لارادۃ الفاعل الخ وفیہ انا لا نسلم ان ارادۃ الفاعل المختار یقتضی المخصص ولو سلم فنقول ان صفۃ
الطیبۃ والخباثۃ مخصصان لتعلق الامر والنہی والاطاعۃ مخصصۃ لاستحقاق الثواب فی علمہ القدیم
وہذا ہی الحکمۃ بالضرورۃ ونفس الفعل وشیٔ من لوازمہ لا یقتضی ہذا التخصیص فان قیل اذا کانت
الافعال قبل الامر والنہی فی انفسہا متصفۃ بالکمال والنقصان فاستحقت للثواب والعقاب فکما انہا
حسنت وقبحت بالمعنی الاول حسنت وقبحت بالمعنی الثالث الخ قبل الامر والنہی وہو المعنی بذاتیۃ
الحسن والقبح بالمعنی الثالث یقال ان استحقاق الثواب والعقاب فی علمہ القدیم مخصوص بالاطاعۃ
وعدمہا وہما لا یوجدان الا بعد تعلق الامر والنہی فلیس لنفس الفعل ولا لشیٔ آخر استحقاقہما وان ثبتا لہما
ثبتا بواسطۃ الاطاعۃ وعدمہا وہما بعد تعلق الامر والنہی واستحقاق المدح للطیبات بسبب
صفۃ الکمال یغایر الاستحقاق بالمدح بسبب الاطاعۃ لان المدح لصفۃ الکمال باعتبار الحب والرضا
والذم لصفۃ النقصان باعتبار النفرۃ وعدم الرضا والمدح للاطاعۃ باعتبار اعطاء الثواب فی الدار الآخرۃ
والذم بعدم الاطاعۃ باعتبار ایصال العقاب فیہا فالاول یمکن قبل الامر والنہی والثانی لا یمکن الا بعدہما

قائل واستدل علی کون الحسن والقبح عقلیین بانہ اذا استوی الصدق والکذب فی

المقصود اثر العقل الصدق فلو لا ان حسنہ ذاتی لما اثر واجاب عنہ المص بقولہ و

فیہ انہ لا استواء فی نفس الامر لان لکل منہما لوازم مغایرۃ للآخر فہو تقدیر

مستحیل فیمنع الایثار علی ذلک التقدیر قال فی الحاشیۃ ای علی تقدیر وقوع المساواۃ لجواز

استلزام المحال للمحال ومن المعلوم ان عدم الایثار لیس بمحال بالنظر الی الاستواء فتدبر

انتهت والحاصل انه ان اريد بالاستواء الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض فهو محال
اذ لكل منهما لوازم وعوارض مختلفة واذا كان محالا فعلى تقديره يجوز ان يستلزم محالا آخر وهو ايثار
الصدق مع عدم المرجح لجواز ان يستلزم المحال محالا وان اريد الاستواء في الجملة فلا يلزم منه
كون الحسن ذاتيا للصدق لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر لا لذاتية الحسن واقل ذلك هو الاعتياد
ثم ان ايثار العقل الصدق يجوز ان يكون لكونه صفة كمال لا لكونه مما يستحق به ثواب الآخرة لان
استحقاق ثوابهما وعقابهما انما يكون بالاطاعة وعدمها وهما بعد الحكم فاستحقاقهما ايضا بعده فعقلية
الاستحقاق موقوف على عقلية الحكم وهو لم يثبت بعد قالوا اي الاشعرية لنفي عقلية الحسن والقبح

اولا لو كان ذاتيا لم يتخلف لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وقد تخلف فان الكذب
مثلا يجب لعصمة نبي وانقاذ بريء عن سفاك فصار حسنا وقد كان قبيحا والجواب انا لا نسلم

انه تخلف القبح ههنا عن الكذب بل الكذب باق على قبحه بل ان هناك ارتكاب اقل القبيحين لا ان

الكذب صار حسنا قيل هذا اوفق بما مر ان منها ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع وفيه انه وان حصلت الموافقة باعتبار قبح الكذب لكنه مناف له باعتبار قبح الصدق الضار المفهوم
من اقل القبيحين كما لا يخفى قيل القائل الفاضل ميرزا جان يرد عليه ان الكذب ههنا واجب
وكل واجب حسن فيدخل في الحسن فلا يكون قولكم لم يصر الكذب حسنا صحيحا اقول في دفعه الحسن لغيره

لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر

انه يلزم القول بان كلا منهما كما يكون بالذات كذلك بالغير اي بواسطة
الغير وواسطة في العروض ولعلهم يلتزمونه وبه امكن لهم التخلص عن النسخ بانه يمكن انقلاب الوجوب
الى الحرمة وبالعكس على انه لا ينتهض على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذاته بل لصفة
زائدة اعتبارية ولا علينا لانا نقول بالاطلاق الاعم وقد عرفت ان الاقتضاء الذاتي يطلق على
معنيين الاول ان تكون الذات مقتضية بلا شرط زائد ولا يصح تخلفه اصلا كالزوجية للاربعة والثاني
ان تكون الذات مقتضية لو خليت وطبعها كاقتضاء الماء للبرودة فيصح تخلفه عن الذات بعروض عارض
ومراد المعتزلة من كون الحسن والقبح لذوات الافعال هذا المعنى وهو لا ينافي التخلف فلا يتم الدليل عليهم

ايضا قالوا وثانيا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب

فان صدقه عبارة عن مطابقة هذا الكلام للواقع وهذا انما يكون بصدور الكذب في الغد فصار كاذبا في الغد ف

بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب فصدقه ملزوم للكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدم الكذب الحسن

بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسنا ويكون كذبه حسناً مع كونه قبيحا فلزم اجتماع النقيضين وههنا كلام من وجوه الاول ان الكذب قولنا لاكذبن غداً طريقين الاول ان لا يتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة تحقق الصدق والكذب والآخر ان لا يتكلم بكلام اصلا بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق واجيب بان الكلام على تقدير وقوع القول الخبري وح يستلزم الصدق الكذب وبالعكس وفيه ما قيل ان الصدق والكذب يكون ح بينهما مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم فلا يلزم المحذور الا ان يقال انا فرضنا ارادة القائل بالكذب في الغد بقوله لاكذبن وبقيت تلك الارادة في الغد فبعد بقاء تلك الارادة يستلزم كذب القول المذكور اما الصدق او الكف عن الكذب فان الكف عن الشئ يتحقق باعدام ارادة فعله وح يلزم اجتماع النقيضين فان الكذب قبيح ومستلزم لاحد الحسنين ومستلزم الحسن على التعيين او الانتشار حسن بالضرورة فيجتمع الحسن والقبح في امر واحد وح يتم الدليل على كلا الشقين والثاني انه يلزم اجتماع النقيضين بمثل ما ذكر على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين ايضا فانه لما كان الصدق مامورا به والكذب منهيا عنه في الشرع ففي هذه الصورة يستلزم صدقه الكذب وكذبه يستلزم الصدق فاجيب عنه بان كذب هذا القول ليس بقبيح فان هذا خلف بالمعصية التي هي الكذب وخلف الوعد بالمعصية جائز في الشرع وليس بقبيح قيل يمكن ان يقرر مثل ذلك في الحسن والقبح العقليين فان الوعد بالكذب يجوز ان يكون تخلفه في نفس الامر من غير ورود الشرع غير مستحق للعقاب فلا يكون قبيحاً ذاتيا ويستلزم شيئا حسنا آخر سواء كان صدق القول الآخر او العزم على ترك الكذب فلا يلزم اجتماع النقيضين الثالث انه يلزم المسامحة في قوله وبالعكس لان الظاهر ان عكس ما سبق ان كذبه يستلزم القول الصدق في الغد وهو غير لازم لجواز ان لا يقول بقول في الغد اصلا الا ان يراد بقوله وبالعكس ان كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد كما

فسرنا وهو اعم من القول الصدق في الغد ومماثله وهو الكف عن الكذب في الغد فيصح الملازمة وربما يمنع ذلك

اي كون حكم الملزوم حكم اللازم الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات بل بالعرض

اي بواسطة اللازم واسطة في العروض كما قال ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما يتعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد يكون متوقفا على وجود الشر القليل ولذا قدر الشر واوجده

كما انه تعالى فرض الجهاد على نبينا ومولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع ان فيه قتل الكفار وتخريبهم لكن
فيه خير كثير اعظم من ذلك وهو اعلاء كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التي فيه خير الدنيا والآخرة واشراق
نور الحق والايمان وازالة ظلمة الكفر والطغيان ثم ان الاقسام بحسب التقسيم العقلي خمسة خير محض وشر محض
وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير على الشر وبالعكس فالاول اعني الخير المحض وهو ما لا يقبل
العدم لان العدم شر محض منحصر في الواجب سبحانه وما قيل ان الملائكة اخيار محضة لا شر في ذواتهم وافعالهم
اصلا ففيه انهم يبيدون الانبياء بحكم الٰهي وقد يكون في ذلك الحكم شر قليل كالجهاد فلا يكون فيهم خير محض بحيث
لا يكون فيه شائبة الشر اصلا والثاني اعني ما يغلب فيه الخير على الشر فكما في الملائكة والانبياء عليهم السلام
فالشر فيهم سوى العدم السابق واللاحق اقل القليل والثلثة الباقية اعني ما استوى فيه الخير والشر وما كان
شرا محضا او ما يغلب فيه الشر ليست بموجودة وبالجملة مقصود الحكيم العليم انما هو خلق العالم وانتظامه
لا ريب ان الخير فيه غالب على الشر وان كان الشر في بعض احاده غالبا او مساويا للخير اقول هذا
الجواب يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا من انهما كما يكونان بالذات يكونان بالعرض
ايضا فان حكم اللازم وان لم يكن للملزوم بالذات لكنه يكون بالعرض فهذا الصدق حسن بالذات
قبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب والكذب قبيح بالذات حسن بواسطة لازمه الذي هو الصدق فافهم
اورد عليه اولا بان الحسن والقبح لازمان للصدق والكذب غير منفكين عنهما فلا يصح هذا الجواب من قبل
المعتزلة والماتريدية لانهم قائلون باستلزامهما الحكم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة وهو اجتماع النقيضين
وربما يمنع لزوم الحسن والقبح للصدق والكذب وثانيا بان الصدق ههنا عين الكذب لان صدق
لاكذبن غدا هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد والصدق حسن بالذات والكذب قبيح بالذات
فبحكم العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة والجواب منع العينية لان صدق
لاكذبن غدا ليس هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب بل الصدق هو مطابقة الخبر للمصداق لا نفس
تحقق المصداق فافهم وثالثا ان فعل العبد اضطراري ضرورة ان فعله ممكن والممكن ما لم يترجح
وجوده لم يوجد واذا ترجح الوجود صار العدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فما لم يجب لم يوجد
واذا وجب وجود فعل العبد فالعبد مضطر في فعله فلا يكون حسنا ولا قبيحا اجماعا وهذا الحسن و
...مما في المختصر قال في الحاشية قال في المختصر واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا و لا

فيجب ان ذلك انه اجماعا الا انه اذا كان واجبا فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى
مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وتقرير ذلك في الشرح العضدي وهو ان الفعل
ان كان لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فظاهر انه غير مختار بل فعله اضطراري وان كان
جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري
والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي
الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي ولا يخفى انه يرد عليه ما قال الفاضل ميرزا جان
في حواشي شرح مختصر الاصول انه مبني على نفي الاولوية يعني ان هذا الاستدلال على الاضطرار مبني
على نفي الاولوية لانا نختار انه مفتقر الى مرجح لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون الفعل لازم الصدور
حتى يكون اضطراريا ولا انه جائز وجوده وعدمه حتى يلزم التسلسل او كونه اتفاقيا ان اريد من الجواز تساوي
الطرفين بل يجوز ان يصير الفعل مع ذلك المرجح صدوره اولى وعدم صدوره جائزا غير اولى
فلا يلزم الا صدور الفعل عن الفاعل من غير وجوب فلا يثبت الاضطرار ايضا وهذا معنى قوله وربما
يمنع كونه اتفاقيا لوجود السبب فلا بد في اتمام الاستدلال على الاضطرار من نفي الاولوية وفيه ما فيه
انتهى اشارة الى دفع منع كونه اتفاقيا لانه وان فرض مع السبب المرجح لكن لما لم يكن لازم الصدور
بل كان جائز الوجود والعدم مع ترجيح الوجود من ذلك المرجح ولم يفتقر الى مرجح آخر يلزم كونه اتفاقيا
لان المراد من الاتفاقي ما كان موجودا بلا مرجح تام فيلزم ان يكون الفاعل غير مختار فيه لان الاتفاقي
ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل من غير قصد وتعلق قدرته وارادته والحاصل انه ليس المراد من الاتفاقي
ههنا ما يكون بلا سبب اصلا حتى يمنع ذلك بل المراد منه ما لم يكن بقصد الفاعل واختياره وان صدر عن
علة ولا معنى لمنعه ولا ريب في كون الاتفاقي بهذا المعنى غير مستحق للمدح والذم والثواب والعقاب
وحاصل الاستدلال الذي قرره المص ان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجيحه
بانتهائه الى الوجوب او لا لم يوجد ضرورة استحالة وجود ما تساوى وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من
مرجح كان عدمه مرجوحا وترجيح المرجوح وتحققه محال واذا كان العدم محالا ولو بالغير كان تحقق
نقيضه وهو الوجود واجبا ولو بالغير فثبت ان ما لم يجب الوجود لم يوجد فاذا وجب وجود فعل العبد
فالعبد في فعله مضطر ولا يخفى ان تقرير الاستدلال بهذا النحو لا توقف على نفي الاولوية الغير البالغة

حد الوجوب فيكون احسن وليس فيه التطويل المذكور في المختصر فيكون اخصر وبهذا اندفع ما قيل على استدلال
المصـ ان استحالة الترجيح للمرجوح ممنوع بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير بالغ حد الوجوب والعدم ممكنا
ممكن الوقوع غير بالغ حد الامتناع في ترجيح المرجوح وتحققه غير اولى لانه مستحيل فهذا الاستدلال ايضا موقوف
على نفي الاولوية ووجه الاندفاع ان استحالة ترجيح المرجوح اجلى استحالة من استحالة تحقق ما تساوى وجوده
وعدمه ومنع هذا مكابرة فاذا استحال تحقق المرجوح وجب تحقق الراجح وايضا لا كلام في رفع الامكان
عند المرجوحية بل الكلام في الاستحالة مع وصف المرجوحية ولو كان بالغير ولاريب ان المرجوح ما دام
كونه مرجوحا لا يمكن اتصافه بالترجيح فان قيل لو ثبت الاضطرار في افعال العباد فكما ان الفعل الاضطراري
لا يتصف بالحسن والقبح العقليين كذا لا يتصف بالشرعيين ايضا فان الجزاء على الفعل الاضطراري غير
معقول من الشرع يقال الاشاعرة قائلون بقدرة مؤثرة وههنا هذا هو الاختيار صورة وصورة الاختيار
في الشرع لا يحتاج الى استقلال العبد في الايجاد والتاثير وايضا العباد مملوكة لله تعالى والتصرف
في الملك بأي نحو كان لا يعد من القبائح واجاب المصـ عن هذا الاستدلال بقوله والجواب ان
غاية ما لزم من الاستدلال وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون المرجح هو الاختيار فيكون
الوجوب بالاختيار وظاهر ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار لان الاضطرار هو عدم تعلق
الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع ان كلا منهما
واجبان واحدهما اختيارية والاخرى ليست باختيارية قال في الحاشية فقد يدفع
هذا الجواب بانه قد تقرر ان الارادة ليست اعتبارية محضة فلها مؤثر آخر
وليس ارادة اخرى ضرورة فذلك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقا قيل في تفصيل
هذا الدفع انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة اخرى وهي بالاخرى وهكذا والا لزم التسلسل في
المبدء وايضا لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد
فاما ان يجب بخلق الله تعالى او بفعل المريد ولكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في
تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله
وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح
تركه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يتحقق فلا يوجد الفعل اصلا وح لا يتمشى الجواب المذكور لان الوجوب

بالاختیار یوجب الاضطرار ثم قال ہذا القائل ویشکل ح بثلثة امور الاول ان لایکون الحسن والقبح فی فعلی العبد والباری سبحانه عقلیین والثانی ان لایکون الباری جل مجده مختارا فی فعله بل یکون فعله مشوبا بالجبر والثالث ان یکون العبد مضطرا فی الفعل فیشکل امر الآخرة والمعاد من الثواب والعقاب فتامل فیه اقول انتمامه ای اتمام الجواب المذکور علی الاشاعرة متعسر فانهم اکتفوا بقدرة متوهمة ومن ههنا قالوا ان وجود الاختیار الصوری کاف فی التکلیف وان العبد مجبور فی صورة مختار فافهم انتهت والحاصل ان الوجوب بالاختیار یوجب الاضطرار عندهم فی العبد فلا یتم الجواب عن استدلالهم ولعل الحق انا نفرق بالضرورة بین الافعال الاختیاریة والاضطراریة فیکون استدلالا فی مقابلة الضرورة قال بعض الاعاظم فی تحقیق المقام انه عند ارادة العبد تحقق الدواعی الی الفعل من التخیل الجزئی والشوق الیه فیصرف العبد اختیاره المعطی من الله سبحانه فیستعد بذلک للاتصاف بذلک الفعل واذ لیس الشان الالٰہی ان یترک المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عاریة عند امساک الفیض عنه لکونه جوادا بل جرے عادته باعطاء ما یصلح المادة صلوحا کاملا فالله تعالی یخلق الفعل فی المرید بجری العادة فیتصف به وقلما یتخلف عنه عند سد نبی او ولی ویسمی خرقا للعادة ہذا بحسب الجلیل من النظر والنظر الدقیق یحکم بان ہذا السد وامثاله من موانع وجود الفعل وعند انتفا الط یجب الفعل ہذا الکلام علی رای اہل السنة والجماعة واما عند المعتزلة فبعد تمام الاستعداد یخلق العبد الفعل فیتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقه فلیس الاختیار فی العبد الا صرف القدرة والارادة الی الفعل سواء وجد بهذا الصرف کما عند المعتزلة اولا کما عندنا وہذا لاینافی الوجوب واما فعل الله تعالی فتحقیقه انه تعلق علمه الازلی بالعالم علی ما کان صالحا للوجود علی النظم الاتم فتعلق ارادته فی الازل بان یوجد علی ہذا النمط اذ لم یکن نظم صالح للوجود اولی من ہذا النظم الاتم فیوجد العالم بهذا التعلق ویجب علی اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان یکون آدم فی الوقت الفلانی ونوح فی وقت بینهما الف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط وہذا التعلق ہو الخلق بالاختیار واما القدرة بمعنی ان یصح الفعل والترک التی نسبت الی اہل الکلام فان ارید به ان نسبة الفعل والترک متساویة الی الارادة واتفق ایهما وجد فهو باطل لانه ان کانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترک ترجیح بلا مرجح بل وجود من غیر موجد اذ لا موجد ہناک حتی یجی الترجیح منه وان ارید انه یصح الفعل والترک بالنظر الی نفس القدرة

وان وجب احدہما بالنظر الی الحکمة فان الحکیم لایمکن ان تعلق ارادتہ علی خلاف ما علم من النظم الاتم
فہذا صحیح وغیر مناف لوجود الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحکمة ووجوب الحکمة لکونہا
صفة کمالیة واجبة الثبوت للباری تعالی باقتضاء ذاتہ فالقدرة بہذا المعنی وبمعنی صفة بہا ان شاء
فعل وان لم یشاء لم یفعل متلازمان والارادة ترجح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترک لکن ہذا الترجیح یکون
فی الباری سبحانہ علی حسب اقتضاء الحکمة والعلم بالنظم ویجب لکونہ ازلیاً کسائر الصفات وفینا علی
حسب دواعینا واغراضنا فقد انکشف لک الفرق بین الاختیاری والاضطراری بحیث لایبقی
فیہ شائبة الخفاء فح یندفع الایراد الاول لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختیار ما ذکرو لا ینافیہ
الوجوب بل الفعل الاختیاری یجب بعد الاختیار ویندفع الثانی بانہ لاشائبة للاضطرار کیف
والایجاب منہ تعالی لاجل الحکمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الکمالات فیجب ثبوتہ لہ تعالی
والایجاد کیف ما اتفق من غیر وجوب امر مستحیل یجب تنزیہہ تعالی عنہ فلا یجتر مسلم الا علی ہذا واما
الاشکال الثالث فحلہ کما ینبغی یطلب من شروح فصوص الحکم وقد بان لک من ہذا التحقیق ان مبادی
الفعل الاختیاری یجب ان تکون اضطراریة والا لزم التسلسل فی المبدء ہذا کلامہ ومحصلہ لا یزید علی ان
الارادة الازلیة فی الباری تعالی تعلق فی الازل بہذا النحو من النظم وخلاف ہذا النحو محال بالنظر
الی الحکمة فوجب ہذا النحو منہ تعالی بالنظر الی الحکمة وان کان خلافہ ممکناً بالنظر الی
نفس القدرة والارادة ویجوز تعلق الارادة بہ من ہذہ الجہة ومعنی الاختیار فیہ کونہ تعالی ذا ارادة و
یجب المراد علی حسب الارادة ووجوب الارادة لاجل الحکمة صفة کمالیة لہ تعالی ولا یخفی علی المتامل
انہ یرد علیہ اولا انہ یلزم علی ہذا کون التعلق ایضا قدیما مثل الارادة وہو خلاف مصرحاتہم وثانیا انہ اذا
اوجبت الصفة الکمالیة لہ تعالی صدور شیء فکما انہ مضطر فی تلک الصفة کذلک مضطر فی صدور ذلک الشیء
فجاء الاضطرار فی صدور الاشیاء وثالثا ان الحوادث ہی الامور التی خصصت فی وقت دون
وقت فالوقت ان کان قدیما یلزم قدم الحوادث وان کان حادثا یلزم التسلسل فی الاوقات ورابعاً
انہ اذا وجب صرف القدرة الی الفعل بحسب الداعی جاء الاضطرار وہو ینافی الاختیار والاتصاف
بالحسن والقبح وخامسا ان الفلاسفة یقولون بالفاعل بالایجاب مع اثباتہم الارادة للفاعل فلا یکفی للموحد
فی کونہ مختارا ان یکون ذا ارادة فقط بل لابد فیہ من الاختیار بمعنی صحة الفعل والترک کما لا یخفی وسادساً

ان كون الحكمة صفة كمالية له تعالى مسلم لكن حصر الحكمة في هذا النظم الموجود من العالم غير معلوم لجواز ان يكون امثال هذا النظم في حكمته تعالى كثيرة فترجيح هذا النظم من غير مرجح فان قيل المرجح اختيار المختار وله خيار الترجيح لاحد المتساويين بل المرجوع اليه يقال هذا وان كان حقاً لكنه غير منطبق على كلامه فلا يصلح توجيها له على انه منقوض بفعل الباري تعالى فان فعله سبحانه ايضا واجب الصدور فيلزم ان لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا وللمستدل ان يلتزمه فان الحسن والقبح ههنا ليس بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى صفة الكمال والنقصان ولعل الحق انا نجد من انفسنا انا نوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة الينا ولا امتناع في ترجيح احد المتساويين انما الممتنع ترجح احدهما بلا مرجح وههنا المرجح هي الارادة الا ترى ان الهارب عن السبع يختار احد الطريقين المتساويين الى المامن بلا مرجح سوى الارادة والجائع ياكل احد الرغيفين والعجب من الفلاسفة انهم يجوزون هذا الاختيار في العبد ولا يجوزونه في الباري تعالى

فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية عن العبد عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا ان لا قدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اى العبد كالجماد الذى لا يقدر على شيء ورده المص بقوله وهذا سفسطة فان كل عاقل يجد من نفسه ان له نحوا من القدرة ويعلم بالضرورة ان افعاله كالاكل والشرب وغيرهما ليس كافعال الجماد مثل ميل الحجر الى اسفل مثلا وعند المعتزلة له قدرة مخلوقة من الله تعالى فيه موثرة في افعاله الاختيارية كلها وهو مخالف للنصوص مثل قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لان الظاهر من الخلق الخلق والايجاد بالذات هو المتبادر من العرف واللغة والخلق بالعرض خلق مجازا ولا ضرورة في صرف الفاظ النصوص من الحقيقة الى المجاز وهم مجوس هذه الامة لما قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمعتزلة قالوا ولا ان القائلين بقدرة الله تعالى قدرية فاهل السنة والجماعة هم القدرية المرادة في هذا الحديث وهذا ليس بشيء لان القدرية بمقتضى الحديث هم الذين يضاهي قولهم لقول المجوس وهم قالوا ابوا اثنين خالق الخير وخالق الشر ظاهر ان قولهم لا يضاهي قول من قال بخلق الله تعالى فقط وثانيا انه قد ورد في الحديث ان القدرية قوم يكذبون بالقدر واهل السنة يكذبون بقدرة العبد وثالثا انه يورث نسبة خلق الافعال القبيحة الى الله تعالى وهذا سخيف جدا لان المجوسية يلزم من تكذيب قدرة الله تعالى الا من تكذيب قدرة العبد كما لا يخفى واما الشرور والقبائح فهي داخلة في القدر بالعرض كما قد عرفت وخلق الشر والقبيح

يحصل به الخير الكثير ليس بقبيح بل حكمة وكمال وايضا الخلق عبارة عن اعطاء الوجود وهو خير محض انما الشر الانتفاء
بالشر بالنسبة الى ذات المتصف به وما فهموا ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود

قال بعض الشراح اى الممكن ليس من شانه افادة الوجود اى ايجاده وذلك لمخالفة الادلة السمعية الدالة
على نسبة ايجاد كل شئ اى الله تعالى بالذات واما بحسب الادلة العقلية فلا استحالة فى ايجاد الممكن لمثله
بعد استفادة وجوده ووجوبه من الله تعالى ويمكن ان يقال الايجاد فى الممكن وان امكن بالنظر الى
نفس القدرة لكنه لا يناسب بعض صفاته تعالى فهى كالمانع فلا يخلق الله تعالى فى العبد قوة مؤثرة فنفى
من شانه افادة الوجود وايضا الواجب سبحانه كما لا يمكن ان يوجد مثله والا لم يكن الواجب واجبا كذلك

الممكن لا يمكن ان يوجد مثله والا لم يكن المثل مثلا فتامل وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن

عند الاشعرية ليس معنى ذلك الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا

قال الى ذلك كاف فى التكليف اعلم ان القدرة المؤثرة تتصور على نحوين الاول قدرة
تعلق الارادة بالترجيح بحيث يترجح الممكن بذلك التعلق وهى قدرة حقيقية بها يصدر المصنوع وتعلق
الارادة وان كان بالامر الاعتبارى الذى هو الترجيح والايقاع لكن يحصل به موجود بنفسه وهذا هى القدرة
الخالقة حقيقةً وهى متحققة فى البارى تعالى ومختصة به والثانى قدرة تعلق الارادة بالترجيح بحيث لا
يترجح الممكن بذلك التعلق بل انما يترجح بتعلق ارادة من الله تعالى وفى القدرة بهذا المعنى وان كانت
الارادة متعلقة بالترجيح لكن لا يحصل به موجود بنفسه وهى المسماة بالقدرة الكاسبة فلا تفويض لانتفاء
القدرة المؤثرة الخالقة ولا جبر لتحقق القدرة الكاسبة بخلاف الجمادات العارية عن الارادة فلا يرد
ما اورده المص بقوله والحق انه كفى للجبر لان الجبر والاضطرار انما يتحقق فيما لا ارادة فيه اصلا ولم يريدوا بالقدرة

المتوهمة نفى القدرة مطلقا بل ارادوا نفى القدرة المؤثرة الخالقة حقيقةً وعند الحنفية الكسب صرف

القدرة المخلوقة من الله تعالى الى القصد المصمم فلها تاثير فى القصد المذكور

و يخلق الله تعالى الفعل عند ذلك بالعادة قال فى الحاشية الفرق
بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة فى التوضيح بان الاول امر اضافى يجب
ان يقع به المقدور فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد ذلك المقدور والثانى امر اضافى
يقع به المقدور فى محلها ولا يصح انفراد القادر بالايجاد فالكسب لا يوجب وجود المقدور

بل یوجب من حیث ہو کسب اتصاف الفاعل لا یعود الیہ محصل ینتفع بہ فی ہذا المقام کما لا یخفی علی دقیق التامل انتہت بعل وجہ عدم الانتفاع بہ فی ہذا المقام انہ ان حصل من الکسب وجود شیء فہو الخلق والایجاد فلا یختص الخلق بہ تعالی وان لم یحصل منہ وجود شیء فلا صنع للعبد اصلا فعاد الجبر المحض ولما کان لقائل ان یقول التاثیر فی القصد ینافی استناد جمیع الاشیاء الی اللہ تعالی اجاب عنہ بقولہ فقیل ذلک القصد غیر موجود

ولا معدوم فلیس بخلق لان الخلق ہو جعل الشیء موجودا وہذا من قبیل الاحوال فلا وجود لہا بل ہو احداث

ولیس الاحداث کالخلق بل ہو اہون فیمکن للممکن والخلق عبارۃ عن ایجاد موجود بالذات بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض وہو مختص بالباری تعالی وانت تعلم ان ہذا الجواب لا یصح الا عند القائلین بالواسطۃ بین الموجود والمعدوم ویرد علیہ ان التعلق وغیرہ من الامور الاعتباریۃ التی وجود ہا بمنا شیہا لہا نحو من الواقعیۃ والوجود والا یلزم کونہا من الاختراعیات کاجتماع النقیضین ونحوہ فلا بد من جاعل یجعلہا والجعل عبارۃ عن الخلق سواء کان الجعل بسیطا او مرکبا وکون الجعل والخلق عبارۃ عن ایجاد موجود بالذات بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض ممنوع بل الظاہر ان الخلق عبارۃ عن اخراج الوجود عن العدم سواء کان الوجود بالذات او بالعرض وبالتبع فالخلق لیس غیر الاحداث والخلق مختص بالواجب سبحانہ وما قال بعض الاعاظم ان الاحداث لیس کالخلق بل ہو اہون فانہ لاجل ان تتم صلوح المادۃ لقبول الفعل فہو من جملۃ متممات استعداد الممکن الذی ہو نحو من الامکان فلا باس فی ان یحدث قدرۃ العبد ہذا القصد المصمم ولیست النصوص شاہدۃ الا بان الخلق لہ تعالی فقط ای افاضۃ الوجود بالذات فانہ یصیر المتصف بہ ذاتا مستقلۃ بخلاف الاعتباریات الا تری ان العقلاء اتفقوا علی ان الامکان غیر معلل ففیہ ان الامور الانتزاعیۃ لا بد وان تنتہی الی ذات او صفۃ انضمامیۃ وہی مناشیہا ووجودہا مع قطع النظر عن انتزاع الذہن عین وجودہا فکما ان وجود مناشیہا عین وجودہا کذلک خلق مناشیہا عین خلقہا غایۃ ما فی الباب ان وجود مناشیہا بالذات ووجودہا بالتبع فان سمیت افاضۃ الوجود بالتبع بالاحداث وافاضۃ الوجود بالذات بالخلق فمحدثہا لیس الا خالق مناشیہا والعبد کما لم یکن خالق مناشیہا لم یکن محدثہا فلا صنع للعبد اصلا فعاد الجبر المحض ولو ارید من وجود الامور الاعتباریۃ وجودہا الذہنی بعد الانتزاع فہو وان کان لہا بالذات لا بالتبع لکن افاضۃ ہذا النحو من وجودہا من العبد لیس احداثا بل خلقا وایجادا علی ما فرض فلا یختص الخلق باللہ تعالی علی انہ لیس الکلام فی

وجودها الذهني فقابل وقيل بل هي موجبة فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل

وانما يجب التخصيص ههنا بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة ويتجه به حسن التكليف

وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض واشار المصنف الى الاعتراض على هذا الجواب بقوله وفيه ما فيه قيل في وجهه ان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان ان يخصص جميع افعال العباد وقد ابيتم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص اجاب عنه بعض الاعاظم بان مقصودهم ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نحو من التاثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط او فيهما والتاثير في الوسيلة ادناهما فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه يبطل العام بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وَمَا تَشَاءُونَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ والله خلقكم وَمَا تَعْمَلُوْنَ ثم في هذه النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والعمل الينا واعلم انه قال صاحب التلويح نقلا عن بعض المحققين انه لا شك ان بعض الافعال لا شعور للعبد بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه ونومه ويقظته وبعضها حالة قصدا لى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور ما لا يقصده وربما يقصد صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور لابد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة والداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته لابد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم انها ليست بقدرة العبد يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها بقدرة العبد واختياره فالحق ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وانت تعلم ان مقتضى هذا الكلام ان الصدور والايجاد من العبد من افعاله الاختيارية لكن اسبابها البعيدة ليست في اختياره بخلاف الصدور والايجاد من الله تعالى في افعاله لان الاسباب كلها في اختياره مع ان بعض الصفات الكمالية له تعالى من اسباب الخلق والايجاد ولا اختيار له في صفاته الكمالية على ان المعتزلة لم يقولوا ان اسباب فعل العبد كلها بيده بل يقولون ان اكثر الاسباب

بيد الله تعالى واختياره فلا وجه لنسبة التفويض اليهم على انه قد مر ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود وغاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام انك قد عرفت ان القدرة المؤثرة على نحوين الاول القدرة الخالقة حقيقة وهي قدرة تعلق القصد بالايقاع بحيث يحصل منها موجود بنفسه والثاني قدرة تعلق القصد بالايقاع بحيث لا يحصل بها موجود بنفسه اصلا بل لا يصدر عنه الايقاع اصلا بل انما يصدر عنه التعلق بالايقاع فقط فهي ليست قدرة خالقة وفائدة خلق هذه القدرة في العبد ايجاد حسن التكليف ففي العبد صفة الارادة مخلوقة من الله تعالى ولها خيار التعلق وقدرته بالترجيح او بعدمه فيحسن التكليف بلا شبهة والخلق والجعل هو اخراج الايس عن الليس لان الضرورة شاهدة بان القصد اذا تعلق باخراج شئ لم يخرج من الليس فلم يكن صدور التعلق فقط خلقا بل هو احداث التعلق الذي هو اهون واسهل من الخلق وهذا معنى ما نقل عن الامام الهمام جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين لانه قد ثبت ان التفويض من وجه اذ في العبد صفة ارادة ولها قدرة التعلق وخياره بالترجيح او بعدمه والجبر من وجه لانه لا يوجد الفعل والترك من قدرته واختياره وان ذلك التوسط بالقدرة الكاسبة والكسب هو تعلق الارادة بالترجيح او بعدمه فللعبد قدرة ذلك التعلق وخياره فتامل وتشكر وقال المص وعندي مختار بحسب

الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية واشرح

ذلك في الفطرة الالهية قال في الحاشية [رسالة من المصنف ذكر فيها اصولا غامضة منها مسئلة الاختيار] انتهت ملخص ما قال المص في تلك الرسالة ان العبد مختار وهما ومجبور عقلا وبيانه ان الشرع وارد في الامور الجزئية كصلوتنا وصومنا والامور الجزئية لصدورها في العبد مبادي جزئية قريبة كالتخيل الجزئي والشوق الجزئي الخاص والارادة الخاصة وبحسبها تكون الافعال ارادية صادرة بالارادة ممتازة عن الافعال القسرية والطبيعية ولها مبادي كلية بعيدة واجبة التحقق بلا ارادة والاولى مدركة بالوهم لانها معاني جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية مختار وبالنظر الى الادراكات الكلية غير مختار ولما كانت الشرائع امورا جزئية اعتبر فيها حكم الوهم وصحة التكليف بالنظر الى المبادي القريبة ومعنى التوسط بين الامرين ح ان العبد مختار من وجه اي من جهة حكم الوهم ومجبور من وجه اي من جهة حكم العقل ولا يخفى ان مآل ما نقل العلامة

التفتازانی عن بعض المحققین وقد عرفت ما فیه وایضاً الفعل اما مختار فی الواقع او غیر مختار ولما
حکم العقل بعدم المختاریة فحکم الوہم کاذب قطعاً فلا یصح التکلیف ونعم ما قال بعض الاعاظم ق ان
ہذہ الارادة الجزئیة ان کانت مؤثرة فی الفعل فہو مذہب المعتزلة وان لم تکن مؤثرة
بل الفعل منہ سبحانہ فہو قولنا بعینہ والایراد المذکور لازم غیر مندفع وانہا ای الرسالة
المذکورة لا جدی من تفاریق العصا ای قطعات العصا المکسورة وہذا ضرب مثل العرب
فیما اکمل نفعہ لان للعرب فی قطعات العصا المکسورة منافع وقالوا فی نفی
عقلیة الحسن والقبح رابعاً لو کان الحسن والقبح کذلک ای عقلیین لم یکن الباری تعالی
مختاراً فی الحکم لان الحکم علی خلاف المعقول قبیح والقبیح یستحیل ان یصدر عنہ تعالی فلزم الحکم
بالایجاب او التحریم ولزوم الفعل من الفاعل یوجب الاضطرار فیلزم علی تقدیر کون الحسن والقبح
عقلیین ان یکون الباری سبحانہ غیر مختار فی فعلہ والجواب ان موافقة حکمہ للحکمة
لا یوجب الاضطرار فی فعلہ قال فی الحاشیة حاصلہ منع الاستلزام فان الثابت للباری تعالی
من الاختیار ما یقابل الاضطرار یعنی ان کون الحسن والقبح عقلیین مستلزماً لعدم کونہ
مختاراً اہم لان الثابت لہ تعالی من الاختیار ما یقابل الاضطرار والاضطرار ہو سلب القدرة عن الطرف
الآخر ولما کان لہ تعالی فی الطرف الآخر تمکناً وقدرة وان وجب الطرف الاول بالمشیة فیثبت
لہ الاختیار دون سلب القدرة الذی ہو الاضطرار لان الاختیار ہو ان شاء فعل وان لم یشاء
لم یفعل فاذا شاء الفعل وجب الفعل لکنہ تعالی بحیث لو شاء الترک وجب ہو دون الفعل فمشیة
الفعل یمنع وجود الترک وان کان من شانہ الترک بمعنی انہ لو شاء لوجد فالترک بالنظر الی نفس القدرة
ممکن وان کان بالنظر الی مشیة الفعل ممتنعاً واعترض علیہ المص بقولہ ولک ان تقول لیس النزاع
فی الاختیار بمعنی عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانہ مما یقول بہ الحکماء
ایضاً بل فی صحة الفعل والترک واذا کان الترک مستلزماً للمحذور دوام قبیح
لم یکن صحیحاً البتة انتہت حاصلہ ان للاختیار معنیین الاول انہ ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل والفلاسفة
یقولون بہذا الاختیار لہ تعالی اُہو عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر وان امتنع الطرف الآخر بالنظر الی
تعلق المشیة بالطرف الاول والثانی بمعنی صحة الفعل والترک والمتکلمون قائلون بہذا الاختیار

والفلاسفة ینکرونه والکلام فی اثبات ہذا الاختیار له تعالی لان الکلام ہہنا علی طریق المتکلمین
نعم اذا کان الترک مستلزما بالمحذور وہو امر قبیح وہو الحکم بخلاف المعقول لم یکن صحیحاً فیلزم الاضطرار المقابل
لهذا المعنی للاختیار له تعالی علی القول بالحسن والقبح العقلیین والانصاف انه لو سلم انه مع لزوم
الفعل مختار فیه فلاریب ان ہذا الاختیار ناقص اذ الاختیار الکامل لایتصور الا بان لایکون احد
طرفی الفعل لازماً والاختیار الناقص صفة النقصان یجب تنزیه الله تعالی عنه فان اراد المصنف
بموافقة حکمه للحکمة لزوم حکمه للحکمة والمعقول کما ہو الظاہر من السیاق فلا مناص عن الاضطرار وان
اراد التزام حکمه للحکمة فهو حق لکن التزام طرف لایمنع صحة الطرف الآخر واجاب صاحب التحریر بما
حاصله انه تعالی مختار فی افعاله لا فی صفاته والحکم من صفاته لانه خطاب الله تعالی وکلامه صفة
قدیمة عندنا والصفات القدیمة غیر صادرة عنه بالاختیار ویرد علیه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاب
وان کان قدیما لکن التعلق حادث فتعلقه بالحادث فعل حادث له تعالی وہو مختار فیه وفیما حصل
منه فیعود الشبهة کما کانت وقالوا خامساً لو کان کذلک لجاز العقاب ای عقاب
الآخرة قبل البعثة علی مرتکب القبیح وتارک الحسن وهو ای الجواز منتف لقوله تعالی
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ولما کان لقائل ان یقول ان التقریب غیر
تام لان الآیة انما تدل علی عدم الوقوع لا علی عدم الجواز وسلب فعلیة العذاب من الباری تعالی
لایدل علی سلب الجواز فلا یتم التقریب قال فان معناه لیس من شاننا ولا یجوز منا
ذلک ای العقاب قبل البعثة اعلم انه قال صاحب الکشاف فی تفسیره وما صح منا صحة یدعوا الیها
الحکمة ان نعذب قوما الا ان نبعث الیهم رسولاً فیلزمهم الحجة فان قیل الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول
علیه السلام لان معهم ادلة العقل التی یعرف بها الله تعالی وہم قد اغفلوا النظر وہم متمکنون منه
واستیجابهم العذاب لاغفالهم النظر فیما معهم وکفرہم لذلک الاغفال لا بالشرائع التی لا سبیل
الا بالتوقیف والعمل بها لایصح الا بعد الایمان قلت بعثة الرسل من جملة التنبیه علی النظر والایقاظ
عن رقدة الغفلة لئلا یقولوا لولا بعثنا الینا رسولا ینبهنا علی النظر فی ادلة العقل ومن ہذا یتضح
ان المعتزلة مع القول بالحسن والقبح العقلیین لایرون العذاب قبل بعثة الرسول بناءاً علی ان
الزام الحجة التامة انما یکون ببعثة الرسول ولعل حاصل الجواب ان المعنی وما کنا معذبین بترک الشرائع

التي لا سبيل اليها الا التوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان فتأمل اقول في الجواب المجي از نظراً
الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً الى الحكمة حاصله ان نفس ذاتية الحسن
والقبح للافعال يستلزم جواز العقاب قبل البعثة واما بالنظر الى الحكمة فلا يجوز العقاب قبل البعثة وكيف
يجوز العقاب نظراً الى الحكمة بدون البعثة وح قد كان لهم العذر بنقصان العقل
خفاء المسلك الدال على القبح والحكيم لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لِئَلَّا يَكُونَ
لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وايضا الملازمة بين ذاتية الحسن والقبح للافعال وبين جواز العقاب
بدون البعثة ممنوعة فانه اي صدق الملازمة المذكورة فرع وقوع الحكم فان التعذيب
انما يكون بفعل الحرام وترك الواجب وهما حكمان ونحن لا نقول به اي بوقوع الحكم وهو الوجوب
والحرمة مثلا بدون البعثة وانما نقول ان الاحكام انما هي بعد البعثة فلا ينتهض الدليل علينا فلا نحتاج
الى الجواب وانما ينتهض على المعتزلة فانهم قائلون باستلزام الحسن والقبح الحكم واعلم
ان حقيقة القبح بمعنى استحقاق العقاب ليست الا جواز التعذيب وجوازه ليس الا جواز الحكم
بالحرمة والجواز لا يستلزم الفعلية فلا يكون صدق الملازمة فرع فعلية الحكم فينتهض الدليل على من
لا يقول بالاستلزام ايض فيحتاج الى الجواب الاول للمص وهو يكفي في دفع هذا الدليل منهم لان حاصله
انه ان اريد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة لانا لا نقول باستلزام الحسن والقبح للحكم
وانما نقول بالحسن والقبح العقليين فقط وهو يقتضي الجواز نظراً الى ذات الفعل وهو لا ينافي عدم الجواز نظراً
الى الحكمة وان اريد الجواز مطلقاً وان كان غير وقوعي بل ممتنعاً نظراً الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم
مم والآية انما تدل على ان ايقاع الفعل بدون البعثة ليس من شان البارى الحكيم فلا يدل على
بطلان الجواز المطلق ثم ذكر المص تاويلات اخر وقال فخصصوا اي المعتزلة الآية بعذاب الدنيا
بدلالة السياق وهو قوله تعالى وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا
الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا وهو دال على العذاب الدنيوي واورد عليه بانه ما الفرق بين عذاب الدنيا
وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني قبل البعثة دون الاول واجاب عنه بعض الاعاظم بان هلاك
القرى وتخريبها بسبب وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم عليها وهو مسبب عن فسقهم ولذا اسند
هلاك القرى بالفسق الى ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه الى هلاك القرى وانت تعلم

ان حاصلہ انہ یجوز ان یکون لبعض القبائح خصوصیۃ مع بعض العذاب فیتوقف علی بعثۃ الرسل کعذاب الدنیا
مثل ہلاک القرے وبعضہا لایتوقف کعذاب الآخرۃ وفیہ ان عذاب الدنیا ادنی واضعف وعذاب
الآخرۃ اشد وابقی فالتاکید ببعثۃ الرسل للعذاب الادنی دون الاقوے لیس بحکمۃ کما لایخفی

واولوا ایضا بالعقل فانہ رسول باطن وذلک بان یراد بالرسل ما ارسل اللہ تعالی
الی الخلق لتبلیغ الاحکام رسالۃ ظاہرۃ او باطنۃ فیشمل العقل ایضا فانہ رسول باطن عندہم ارسلہ
اللہ تعالے فی الباطن الی الخلائق فالاحکام کما یستفاد من الرسول الظاہر کذلک یستفاد من الرسول
الباطن وہو العقل علے زعمہم ودرک العقل الافعال بالحسن والقبح بمنزلۃ الوحی وقد یجاب بانہ لیس
زمان لم یبعث فیہ رسول فتقدیر وجود زمان خال عن البعثۃ مطلقا ووقوع الاعمال القبیحۃ فیہ تقدیر
محال فبعد فرضہ یلتزم جواز العقاب قبل البعثۃ جوازا غیر وقوعی والآیۃ تدل علی نفی الجواز الوقوعی
فلا تدل الآیۃ علی بطلان اللازم وغیر ذلک من التاویلات قال فی الحاشیۃ ومن تاویلاتہم
ان خصوص الرسل غیر مراد بل المراد المنبہ فیشمل العقل فہو مجاز مرسل من
قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی ومنہا ان المعنی وما کنا معذبین بنزول الشرائع
التی لا سبیل الیہا الا التوقیف وہذا ایضا مجاز مرسل من قبیل ارادۃ المقید من المطلق وہذا مبنی
علے ان العقل مظہر لبعض الاحکام بلا استعانۃ الرسول علیہ السلام ولا یخفی ان ہذہ التکلفات
منہم مبنیۃ علے ادلتہم العقلیۃ لو تمت لصحت انتہت قال بعض الشراح یمکن لہم التخلص
بان الحکم لایکون علۃ متممۃ لصحۃ التعذیب کما فی صورۃ الاکراہ باجراء کلمۃ الکفر علی اللسان فان حکم التحریم
موجود مع انہ لا یواخذ بہ بل یجوز ان یکون قبل البعثۃ مع تحقق الحسن والقبح الذاتیین وثبوت الحکم لایصح
التعذیب لانتظارہ الی شرائط وروابط لاتحصل الا بعد تحقق البعثۃ وانت تعلم ان حاصلہ یرجع الے
جواز العقاب قبل البعثۃ مع تحقق الحسن والقبح الذاتیین وتحقق الحکم ہو الجواز نظرا الی الفعل لا الجواز
نظرا الے الحکمۃ لان الجواز نظرا الیہا انما ہو اذا وجدت الشرائط والروابط التی لا تحصل الا بعد تحقق

البعثۃ وہذا بعینہ الجواب الاول للمصنف قالوا ای المعتزلۃ اولا لو کان الحکم شرعیا لزم

افحام الرسل عند امرہم المکلف بالنظر فی المعجزۃ فیقول المکلف لا انظر فی
معجزتک ما لم یجب علی النظر ولا یجب ما لم انظر والحاصل ان فی صورۃ عدم وجوب النظر

للمكلف ان يكف عنه ولا يقبل التكليف به ووجوب النظر حكم شرعي على هذا التقدير موقوف على الشرع
ولا يثبت الشرع عنده الا بالنظر في المعجزة فقد توقف النظر في المعجزة على وجوبه ووجوبه على النظر فيها
فيلزم الدور فيلزم اسكات الرسل فيفوت الغرض من الرسالة وهو التبليغ الى الخلق وعورض بان
ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه نظري فيقول المكلف لا انظر ما لم يثبت وجوب النظر
فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر وثبوته موقوف على النظر فالنظر يكون موقوفا على النظر والمعتزلة

قالوا في الجواب عن هذه المعارضة ولا يلزم علينا افحام الرسل لان وجاب
النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس وليس نظري فوجوب النظر لا يتوقف
على النظر بل هو بديهي فلا يلزم الدور ولا الاسكات واورد عليه المص بقوله وفيه ما فيه قال في الحاشية
اشارة الى ان وجاب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة
وفيه خلاف الرياضيين وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة
لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل لا يثبت الا بالنظر
الدقيق والموقوف على النظر نظري فتامل انتهت انت تعلم انه ان اريد ان وجوب النظر
في الواقع موقوف على افادة النظر للعلم في الواقع فمم لكنه لا يستلزم نظريته فان صدق كثير من القضايا
الضرورية يتوقف على صدق قضايا اخرى وان اريد ان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بافادة
النظر العلم فمم واجاب بعض الشراح عن اعتراض المص بان معنى ما قاله المعتزلة من ان وجوب النظر
عندنا من القضايا الفطرية القياس انا نعلمها بالعقل بدون استعانة الشرع اما بالبداهة او بالنظر
الصحيح فالنظرية لا ينافي كونه فطرية القياس وانت تعلم ان هذا المعنى لفطرية القياس مع كونه في غاية
البعد لا يتم اصلا لان البداهة ممنوعة وعلى تقدير نظريته ثبوت وجوب النظر لا يدركه العقل الا بالنظر فيتوقف
ثبوت وجوب النظر على النظر فيلزم الدور والاسكات وقد اجاب المص عن الاستدلال بقوله و

الجواب انا لا نسلم ان الوجاب يتوقف على النظر فان الوجاب بالشرع نظر او لو ينظر
ولما كان لقائل ان يقول ان تكليف الشارع بوجوب النظر على المكلف الذي لا يعلم الشارع ولا
الوجوب تكليف الغافل قال وليس ذلك من تكليف الغافل مثل النائم والسفيه والمجنون فانه
يفهم الخطاب بخلاف الغافل فانه لا يفهم الخطاب وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان وجود النظر

فی المعجزات لا یستلزم وجوبہ فیہا فانہ علی تقدیر الجواز والامتناع الشرعیین الذین کلامنا فیہما قد تحقق نفس الامر فان قیل علی الشق الاول یلزم الترجیح بلا مرجح وعلی الثانی لما اجتمع الوجود مع الامتناع یلزم التناقض قلت فی جواز العدم بالنظر الی الشرع نافیا فی ترجیح الوجود بالنظر الی العلة الموجدة وکذا ترجیح الوجود بالنظر الیہا لاینافی امتناعہ بالنظر الی الشرع الاتری ان مثل المباحات والمحرمات توجد کثیرا ولو سلمنا الاستلزام فلا یلزم التوقف وح لایلزم الدور ثم قرر المصا استدلال المعتزلة بحیث لایتوجہ الیہ الجواب فقال قول لو قال المکلف

حین قال لہ الرسول انظر لا امتثل امرک مالم اعلم وجوب الامتثال اذ لہ ان

یمتنع عما لا یعلم وجوبہ ولا اعلم الوجوب مالم امتثل لکان فی محل من المساغ بحیث لایتوجہ الیہ جواب الم ولا الجواب الذی ذکرنا فیلزم الافحام اما عدم توجہ الجواب الاول فلان وجوب الامتثال لو کان بالعقل لکان نظریا فیتوقف علی النظر لاعلی الامتثال بالشرع حتی یلزم الافحام بخلاف ما اذا کان بالشرع فانہ یتوقف علی الامتثال لان علم وجوب الامتثال علی تقدیر کونہ شرعیا یتوقف علی الامتثال بالشرع البتة فیلزم الافحام بخلاف ما اذا کان عقلیا وفیہ انہ علی تقدیر کون وجوب الامتثال عقلیا وکونہ نظریا یتوقف علی علمہ بالنظر والنظر ہو الامتثال حین یقول لہ الرسول انظر فیتوقف علم وجوب الامتثال علی الامتثال فیلزم الافحام علی ہذا التقدیر ایضا قال فی الحاشیة ان قیل ان احتمال الوجوب کاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر فی المآل وللخوف فی الحال ہذا جواب عن النظر حاصلہ ان احتمال الوجوب قائم وللنبی ان یقول احتمال الوجوب متحقق فعلیک ان تنظر لئلا تقع فی الہلاک بعدم الامتثال اذ لیس من شان العاقل ان لایحترز عما فیہ احتمال الضرر فی المآل والخوف فی الحال قلنا لانسلم ان احتمال الوجوب کاف للوجوب ولو سلم ذلک فہو من قضیة العقل واذا کان الحکم شرعیا کما ہو مذہبکم لایکون للعقل فیہ مداخلة واما حکم الشرع فلم یعلم بعد فلعل حکم العقل ہہنا ک ولو قیل ان الجبلة الانسانیة خلقت علی انہا لو قال احد خلفک السبع ینظر البتة الی عقبہ وانکار ذلک عناد ومکابرة یعنی ان قول المکلف لا انظر ولا امتثل مالم اعلم الوجوب تعنت وعناد ومیل عن سواء السبیل لان الوجوب وسائر الاحکام وان کانت شرعیة علی ہذا التقدیر لکن الحنفیة والاشاعرة لاینکرون المصالح والمضار وصفة الکمال والنقصان یدرک بالعقل ویعلم العقل ان الخبر الذی ظہر من حالہ الصدق اذا اخبر بالاحتراز عن المضرة الابدیة لابد ان ینظر فی کلامہ وفیما یدل علی صدقہ وبعد وضوح الصدق یدبر بدفعہ ولو اخل بہ قائلا انی لا انظر

فی کلامک مالم یجب علی اتباعک نسبۃ اہل العقل الی غفولہ وعنادہ وحماقتہ یقال ذلک احسن مایقال
فی ہذا المقام لکنہ یعود الی الجواب الحق انتہت والجواب الحق بابنیہ بقولہ والحق ان اداء
المعجزات واجبۃ علی اللہ تعالی لطفا بعبادہ عقلا کما ہو رای المعتزلۃ او عادۃ کما ہو
رای الاشعریۃ وھی متم نودہ ولو کرہ الکافرون واذا کانت الارادۃ واجبۃ علی اللہ فیری المکلف
بالضرورۃ عند الارادۃ ویقع العلم بثبوت رسالۃ الرسول وبصدق دعواہ بالضرورۃ لمن ظہرت لہ المعجزۃ کما
یحصل العلم للناظر والمتعلم بعد النظر وجوبا عادیا بالضرورۃ فلا یتاتی ہذا الاستدلال لانہ لاحاجۃ للرسول الی
ان یقول للمکلف انظر بل بارادۃ الرسول المعجزۃ یحصل الرویۃ بالضرورۃ بلا اختیار والا فالامر یدل
علی اختیار الرویۃ للمکلف فساغ لہ ان یقول لا انظر ولا امتثل فالحق ان یقال ان قال الرسول للمکلف
لتصدیق دعواہ بالرسالۃ انظر وامتثل ونحو ذلک فیمکن لہ ان یقول لا انظر ولا امتثل فالجواب ماذکر
سابقا وان لم یقل ولم یکلف بہ بل اراہ المعجزۃ فیحصل بہ الرویۃ والتصدیق بالضرورۃ فلا یمکن لہ ان یقول
شیئا والمعتزلۃ قالوا ثانیا انہ لولاہ ای لولم یکن الحکم عقلیا لم یمتنع الکذب منہ تعالی
فان حرمۃ الکذب علی ہذا التقدیر حکم شرعی فقبل الشرع لاحرمۃ فلا قبح فیجوز من اللہ تعالی واذا جاز
من اللہ تعالی جاز من النبی المظہر للمعجزات فلا یمتنع اظہار المعجزۃ علی ید الکاذب فینسد
باب النبوۃ وہو مفتوح والجواب انہ نقص وقد مرانہ لانزاع فیہ یعنی ان الکذب
نقص والنقص قبح عقلی عند الاشاعرۃ ایضا فالکذب قبل الشرع قبیح فیمتنع صدورہ منہ تعالی وکذا یمتنع
اظہار المعجزۃ علی ید من اتصف بہذا القبح والنقص اذ علی ہذا یرتفع الامان واعترض علیہ صاحب المواقف
بما حاصلہ ان النقص فی الافعال یرجع الی القبح المتنازع فیہ وہو استحقاق الذم والعقاب فی الآخرۃ
وہو شرعی عند الاشاعرۃ فلا قبح قبل الشرع فلا یمتنع الکذب منہ تعالی ولا عن الرسول فینسد باب النبوۃ
ودفعہ المص بقولہ وما فی المواقف فی اثبات الملازمۃ بین النقص والقبح ان النقص فی الافعال
یرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ بالعقلیۃ والشرعیۃ وہو استحقاق الذم والعقاب فی الآخرۃ
وہو شرعی عند الاشاعرۃ فلا یمکن لہم الخلاص عن الاعتراض بالقول بان القبح بمعنی النقص عقلی
فمم لان منافی الوجوب الذاتی کیفا کان او فعلا من جملۃ النقص فی حق الباری
تعالی ومن الاستحالۃ العقلیۃ علیہ سبحانہ ولذا لکونہ من الاستحالات العقلیۃ اثبتہ الحکماء

مع انهم لا يتقيدون بالشرائع ولا يستندون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح الممتنع فيه وهو الذم المخصوص اعني ذمه تعالى وليس المقصود انه لا لزوم بين النقص والقبح اعني الذم المطلق او الذم المخصوص الآخر هو ذم العقل او العرف وليس المراد ايضا ان القبح لا يطلق على النقص لان النقص احد المعاني الثلثة للقبح والحاصل ان ما ينافي الوجوب الذاتي كيفا كان او فعلا من الاستحالات العقلية بمعنى انه يستحيل ان يتصف به الواجب بالذات فلا يكون كمالا بل نقصا فان الكمالات الممكنة بالنظر اليه تعالى واجبة الثبوت له واورد عليه بعض الشراح بانه لا يلزم من نفي الكمالية اثبات النقص فان من الصفات والافعال ما لا يكون كاملا ولا ناقصا بل يثبت الواسطة بينهما واجاب بانه يكفي التجويز فقط وانت تعلم انه لا واسطة بين الكمال والنقصان اصلا لان كل كمال ليس بنقص وكل نقص ليس بكمال فكل منهما مساو لنقيض الآخر وكل كمال مدح وكل نقص ذم ويشمل جميع الذوات والصفات والافعال فكلها قابلة للمدح او الذم ومح لا حاجة الى ما اجاب به هذا الشارح من ان الكمال والنقصان من الصفات التي نعلمها بحسب العرف والعقل كما نعلم الحرارة والمرارة وان لم يكن سبيل الى حده الجامع المانع ثم نعلم كك وجودهما في بعض الصفات كالصدق والكذب والامانة والسرقة فالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نعلم نقصه بالضرورة ولذا صار محذورا في الاديان كلها وان لم يكن سبيل الى معرفة استحقاق العذاب في الآخرة بحسب الذات فالرجوع في حيز البطلان بل لنقصانه الذاتي حرمه الله تعالى في حق الانبياء وغيرهم ولا نعني به التعليل لينافي مذهبهم من ان افعال الله تعالى غير معللة بعلة بل المراد به رعاية المصلحة تفضلا منه تعالى وذلك لانه قد اعترف بان صفات الكمال والنقصان يعلمها العقل بالبداهة فكذا يعلم العقل بالبداهة ان ما ليس بكمال نقص وان ما هو نقص ليس بكمال وان ما هو مذموم ليس بممدوح وما هو ممدوح ليس بمذموم فلا بد له من ان يعترف بعدم الواسطة وبعدم لزوم الكمال والمدح ومقابلهما استحقاق ثواب الآخرة وعقابها لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا و مذهب المعتزلة فانه نقص يستحق به الذم يستحيل عليه تعالى مع ان الاشاعرة قد جوزوا التعذيب للطائع مع ان في ذلك الفعل قبحا بمعنى النقص والذم عقلا فلا يتاتى الجواب الثاني من قبل الاشاعرة واعلم انه قال بعض الاعاظم قد يرد على الاشاعرة ان لا يصح تعذيب العاصي فانه ما صار عاصيا باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو مذهب اهل السنة وجعل الشخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص

مستحیل علیه تعالی ولعل التحقیق ما قال بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرعیة الحسن والقبح فی الافعال بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة واعترفوا بکمال بعض الصفات والافعال ونقصان بعض آخر منها فی نفس الامر بدون ابانة الشارع والصفات الناقصة بالنسبة الیه تعالی مستحیلة له عندهم واما الافعال الکاملة والناقصة فلا یستحیل منه تعالی استحالة ذاتیة فانه فعال لما یرید بل بالنظر الی حکمته وجوده ورعایة المصالح مصلحة کاملة بحسب عادة وسنة منه تعالی فی صدور الکمالات یمتنع کل صدور الناقصات لکن بالنظر الی ذاته تعالی وارادته لا یستحیل فالوجوب وجوب عادی استحسانی والامتناع امتناع کذلک وح لا یلزم ما الزم المص بقوله لکن یلزم علی الاشاعرة امتناع تعذیب الطائع آه فان الامتناع ان ارید به الامتناع بالنظر الی نفس ذاته تعالی وارادته فغیر لازم وان ارید به الامتناع بالنظر الی العادة او استحسانا بالنظر الی رعایة المصالح فلازم غیر ممتنع عندهم ولا یلزم ایضا ما الزم بعض الاعاظم لان تعذیب العاصی لا یستحیل علیه تعالی کتعذیب الطائع وبهذا ظهر ان الامر والنهی من الحکیم لیس بلا حکمة سابقة وهی صفة الکمال فی المامور به وصفة النقصان فی المنهی عنه

مسألة

علی التنزل شکر المنعم لیس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة اعلم ان المنکرین لعقلیة الحکم قالوا لا نسلم عقلیة الاحکام ولو سلم فلا نسلم ان شکر المنعم واجب عقلا وتفصیله ان ما سبق کان ابطالا لدعوی ان الحسن والقبح العقلیین یستلزمان الحکم من الله تعالی ولو سلم ما ذکرتم من ان ادراک الفائدة فی الافعال یوجب ادراک حکم الوجوب من الله تعالی فلا نسلم هذا فی فعل الشکر لان شکر المنعم لیس بواجب عقلا

واستدل بانه لو وجب لوجب لفائدة اذ لا معنی لوجوب العبث ولا فائدة له تعالی لتعالیه عنها ولا للعبد اما فی الدنیا فلانه مشقة وتعب وهو ضرر صریح واما فی الآخرة فلانه لا مجال للعقل فی ذلک

اقول فی الجواب بعد تسلیم ما ادعاه المعتزلة من کون الاحکام عقلیة کما هو معنی التنزل

ای بعد تسلیم کون الحسن والقبح عقلیین وثبوت الحکم عقلا القول بانه لا مجال للعقل فی درک امر الآخرة مشکل لانکم قد سلمتم عقلیة الحکم فقد سلمتم مجال العقل فی درک امر الآخرة فالقول بعدم المجال محال لا سبیل الیه وفیه ان الاشاعرة لیسوا القائلین بعقلیة الحکم ولیس تسلیمهم لذلک تسلیم امر واقعی بل تسلیم تنزل بمعنی ان کون الحکم عقلیة محال عندنا ولو قطعنا النظر عن استحالة

ذلک لجری الدلیل المذکور فی وجوب الشکر بالعقل علی انه لو تم هذا الاستدلال لاستلزم
عدم الوجوب مطلقا والظاهر ان الکلام فی الخاص الذی هو وجوب شکر المنعم بعد تسلیم
المطلق الذی هو الوجوب العقلی مطلقاً وفیه ان الاشاعرة لیس مذهبهم عقلیة الوجوب مطلقاً و
وقد عرفت ان تسلیمهم لذلک لیس تسلیم امر واقعی بل تسلیم تنزل بان کون الوجوب عقلیا محال عندنا
ولو قطعنا النظر عن استحالته لجری الدلیل فی وجوب الشکر بالعقل مع ان المشقة لا تنفی
الفائدة فان العطایا علی متن البلایا قال الله تعالی والذین جاهدوا
فینا لنهدینهم سبلنا فیه ما قیل ان الاستناد انما یتم لو ارید بالجهاد دفع
الکفار وبهدایة السبل اخذ اموالهم وادخالهم فی دائرة الایمان فانه من المنافع الدنیویة ایضا ولو ارید
به جهاد القلب وهدایة ثواب الآخرة فلا استناد قالوا ای المعتزلة مستدلین علی کون وجوب
الشکر عقلیا انه یستلزم الامن من احتمال العقاب بترکه وکلما کان کذلک فهو واجب
عقلاً فشکر المنعم واجب عقلاً وعورض دلیلهم اولا بانه تصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه لان العبد
مع جمیع قواه وامواله فی ملک الله تعالی ولا یکون الا بابقائها وصرفها فیکون تصرفا فی ملک الغیر
وهو حرام عقلاً فالشکر حرام عقلاً فلا امن من احتمال العقاب بسبب الشکر ویجاب بانا لا نسلم
انه تصرف فی ملک الغیر من غیر اذن المالک بل بالاذن العقلی بناءً علی انه مثل الاستظلال
والاستصباح فان العقل یعرف بان صاحب الجدار والمصباح راضیان بهما لعدم ضررهما
وهذا هو الاذن العقلی وثانیا بانه یشبه الاستهزاء وکل ما یشبه الاستهزاء فهو حرام عقلاً فالشکر
حرام عقلاً فلا امن من احتمال العقاب بالشکر اما شبه الشکر بالاستهزاء فلان نسبة ما اعطی الی
ما فی ملک المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاها الذی هو مالک خزائن المشرق والمغرب فلو اخذ من اعطی
تلک اللقمة فی المحافل یذکر عطائه وشکره عد لاغیا ومستهزیا واجاب المص عن هذا الایراد اولا بقوله
وهی ضعیف جداً فان المعتبر عند الله الاخلاص والتعظیم فی النیة ولو اعطی شیئا
اقل وثانیا بقوله وایضا الشکر لا یشبه الاستهزاء لان کل ما یشبه الاستهزاء فهو حرام فی الشرع
وکیف یقال ان الشارع ورد بالاستهزاء فندبر والحق ان نعم الله تعالی علی العبد
مما لا تحصی ولا یلزم من کونها قلیلة بالنسبة الی ملکه تعالی ان تکون قلیلة فی نفس الامر فان الملک

اذا اعطی فقیراً ما یکفی لحاجته بل یزید علیها کان نعمة عظیمة وان کان قلیلاً بالنسبة الی ملکه فالشکر علیه
لا یشبه الاستهزاء مسئلة لا خلاف فی ان الحکم وان کان فی کل فعل قدیما لانه
عبارة عن خطاب الله تعالی المتعلق بفعل المکلف اقتضاءً او تخییراً والخطاب عندهم قدیم فالحکم
فی الافعال ایضا قدیم وان کانت الافعال حادثة ولا یستلزم حدوثها حدوثه بل انما یستلزم
حدوث تعلقه لکن یجوز ان لا یعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة یعنی انه لا خلاف بین
القائلین بشرعیة الحکم وعقلیته سواء کان الحکم قدیماً او حادثاً فی انه یجوز ان لا یعلم قبل البعثة بعض
من الحکم بخصوصه سواء لم یعلم کلها کما هو عند الاشاعرة وجمهور الحنفیة او بعض منه فقط کما هو مذهب
المعتزلة وطائفة من الحنفیة وهذا مبنی علی ان السلب الجزئی اعم من السلب الکلی والسلب عن
البعض فقط فعلی تقدیر ان لا یعلم الحکم مطلقا یصدق انه لا یعلم البعض من الحکم بخصوصه ایضا وبالجملة
فی عدم العلم ببعض منه اتفاق بین الاشاعرة والمعتزلة اما عدم العلم ببعض الاحکام عند
المعتزلة فلانه ای الحکم وان کان ذاتیا غیر متوقف علی الشرع لکن منه ما لا یدرک ای علة الحسن
والقبح فیه ای فی ذلک الحکم فلا یعلم ذلک الحکم لانتفاء العلم بموجبه واورد علیهم بان علة الحسن
والقبح ذات الفعل عند بعضهم وهو معلوم بالضرورة فکیف لا یدرک العلة قبل الشرع واجیب عنه
بوجهین الاول ان المراد بعدم درک العلة عدم درکها من حیث وصف العلیة فاذا لم یدرک العلة
من حیث وصف العلیة لم یدرک المعلول الا تری ان الشمس مثلاً علة لبعض الامور التی لا نعلم
کون ذاتها التی تتصف بالعلیة مدرکة نعم لو ادرکت ذاتها من حیث العلیة لتلک الامور یدرک
تلک الامور البتة والثانی ان المعتزلة لم یریدوا بذاتیة الحسن والقبح اقتضاءهما لهما بل ارادوا انفکاک
المقتضی عن المقتضی والثانی ما لو خلی بالطبع لاقتضاه وهذا المعنی هو المراد ههنا بذاتیة الحسن والقبح
فلا یلزم من ادراک الفعل ادراک العلة التامة المقتضیة للمعلول اقتضاءً تاماً دائماً ان الحکم
یجوز ان لا یعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه عند غیرهم فلان الموجب للحکم وان کان
الکلام النفسی القدیم دون العلل الحادثة لکن ربما یکون ظهوره ای ظهور ذلک الموجب بظهور الاثر
الذی هو حکم الوجوب والحرمة وغیرهما بالتعلق ای تعلق ذلک الموجب الذی هو صفة

(حاشیة بین السطور: علیة اکماء للانجماد والبرودة وحاصله ان الاقتضاء الذاتی یطلق علی معنیین الاول ما به یمتنع ا)

بسيطة ذات تعلق كالارادة والقدرة وغيرهما من صفات البارى تعالى (وهو اى) التعلق حادث

بحدوث البعثة فلا حكم متشخص قبلها فلا حرج عندنا قيل تحقيقه ان صفات البارى تعالى كالتكلم والارادة وغيرهما صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا تعلقت به فبحدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسى وان كان موجباً للحكم المطلق لكن لا يكون مميزاً متشخصاً الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتميز بين الاحكام كالوجوب والحرمة وغيرهما تابع لتميز التعلقات والتعلقات والتمائز بينها تابع للبعثة فبحدوثها يحدث التعلقات وبحدوث التعلقات يحدث الاحكام المتشخصة المتميزة فلا يكون العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها يستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة اولا وسواء علم بحدوثها اولا لاستلزام افعالهم الاحكام كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يكفي لدرك بعض الاحكام فيلزم الحرج الكلى فان قلت لا حرج عندهم فان العقل رسول باطن عندهم فقبل بعثة الانبياء صلوات الله عليهم بل قبل علمها انما التكليف بما يستقل به العقل فى ادراكه فما يدركه العقل بالبداهة او بالنظر يكون العباد مكلفا به وما لا يدرك اى لا يمكن ادراكه بالعقل لا يكون التكليف به الا بعد البعثة قلت التميز بين النظريات وبين ما لا يمكن تحصيله بالنظر فى غاية الصعوبة قد لا يحصل وقد يحصل بالمشقة التامة وفيه من الحرج ما لا يخفى على ان قولهم لو وجدت الافعال لوجبت الاحكام يقتضى التكليف مطلقاً اللهم الا ان يخصص بما يكون داخلاً تحت الادراك ولعل وجه التمريض ان المعتزلة قائلون برسالة العقل وبكون الاحكام متحققة قبل الشرع وبكون للعقل ادراك جميع احكام الافعال بالبداهة او النظر لانهم ما اقاموا دليلاً على عدم حصول بعضها للعقل بالنظر فمع وجود الرسول العلم لا عذر بالجهل فعلى تقديره كونها غير معلومة يلزم الحرج البتة ولما كان لقائل ان يقول ان لا حكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم القول بان الاصل فى الاشياء الاباحة او الحرمة اجاب عنه

بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة فى ان الاصل فى الافعال الاباحة كما هو مختار

اكثر الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر

الاسلام بالتفصيل الاباحة فى الاموال كالشراء والهبة والاجارة وغيرها والحظر فى الانفس

كالقتل والوطي الا انخص منها بدليل كالقصاص والنكاح ففصيل في توجيهه في شرح المنهاج

ان ذلك الخلاف بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه اي في فعله وتركه دليل التحريم ماذون فيه فمباح ولا يحتاج بعد ذلك الى دليل آخر للاباحة وانما قلنا في فعله وتركه لئلا ينتقض بالفعل الواجب مثلا بدليل شرعي اذ يصدق عليه انه لم يقم فيه دليل التحريم في الشرع فيلزم ان يكون مباحا وهو باطل لان تركه حرام او ممنوع عنه الفعل فقط وتركه واجب ابقاء الاصل الحال وانما قلنا هذا اذ لا يتصور منع الطرفين لامتناع الحكم بارتفاع النقيضين ولا يصح منع الترك فقط لان الترك عدم ادخاله في الوجود والبقاء على العدم وهو مستمر فمنعه يستلزم احداث الفعل على خلاف اصل الحال الذي هو العدم بدون العلة التي هي الدليل الشرعي وهو خلاف المفروض لان المفروض الابقاء على اصل الحال يعني عدم تغير اصل الحال بدون العلة الشرعية فحاصل الجواب ان وجود الاباحة الاصلية او الحظر بعد الشرع لا قبله فلا يلزم ما الزمه واورد المص على هذا الجواب بقوله وفيه ما فيه قال في الحاشية اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثمه لم يجعلوا دفع الاباحة الاصلية او الحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع انتهت واجاب عنه بعض الاعاظم بانه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله تعالى رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كان باقيا الى مجيء نوح عليه السلام وشريعته الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعة عامة للكل فمن نسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقي في غيره كما كان الى ورود شريعتنا الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اذا تمهد هذا فنقول ح لا يتاتى خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا يتاتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعني لا يواخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله

ولسنا نقول بهذا الاصل ای یکون المحرم ناسخاً للاباحة الاصلیة لوضع ان الانسان لم یترک سدی فی شئ من الازمان وانما هذا ای القول بالاباحة الاصلیة بناءً علی زمان الفترة قبل شریعتنا یعنی لا اباحة حقیقة بل بمعنی نفی الحرج ولعل المراد بالافعال ما عدا الکفر ونحوه فان حرمتها فی کل شرع من ظهورانا واما لا یکون نخ لابد من القول بتحریم الاشیاء کلها لاختلاط الحلال بالحرام المجهل بالتعیین فحرمت احتیاطاً فصار الاصل التحریم کما هو عند غیرهم ولعلهم ارادوا ما سوی الاشیاء الضروریة وزعم صدر الاسلام ان تحریم الانفس اصل ثابت فی کل شرع لم ینسخ قط فحکمه واما غیرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل وقد یجاب بان القول بالاباحة الاصلیة او الحرمة الاصلیة علی سبیل التنزل بمعنی انه لو فرضنا ثبوت الحکم قبل الشرع کما هو مذهب المعتزلة فلا یکون ثمه حکم الا الاباحة او التحریم او التفصیل وفیه ان الظاهر من کلامهم ان المذکورات اقوال تحقیقیة لا تنزلیة واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختیاریة وهی التی یمکن البقاء والتعیش بدونها کاکل الفاکهة مثلا الی ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة فینقسم ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة الی الاقسام الخمسة المشهورة وهو الواجب والحرام والمکروه والمندوب والمباح فالعقل اذا ادرک فی الفعل جهة محسنة قویة یورث ترکه قبحاً وذماً فهو الواجب وان ادرک جهة مقبحة بقبح شدید بحیث یعاقب علی الفعل ویثاب بالکف عنه حکم بکونه حراماً وان حکم بقبحه قبحاً ضعیفاً بحیث لا یعاقب علی الفعل ولکن یکون ترکه اولی من فعله فهو المکروه وان ادرک جهة محسنة بحیث یثاب بفعله ولا یعاقب بترکه حکم بکونه مندوباً وان ادرک تساوی الفعل والترک فی عدم استدعائه الثواب والعقاب حکم بالاباحة والی ما لیس کذلک ای ما لا یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة ولهم فیه ثلث اقوال الاول الاباحة تحصیلاً لحکمة الخلق ودفعاً للعبث یعنی ان الاباحة عامة لجمیع الافعال الاختیاریة وهی جهة حکمة خلق الاشیاء وانتفاع العباد بها ودفعاً للعبث لانها لو لم تکن مباحة لفات فائدة خلقها التی هی انتفاع العباد منها فیصیر خلقها عبثاً ولغواً وربما یمنع الاستلزام قال فی الحاشیة اشارة الی ما فی شرح المختصر من انه انما خلق الله الاشیاء لیشتهیها العبد فیصبر فیثاب علیه فالفائدة الابتلاء بایجاب الاختیار لتحصیل الفائدة الکثیرة الاخرویة بالنسبة الی مضرة الابتلاء الدنیویة فلا یلزم من عدم الاباحة عبث والقول الثانی الحظر لئلا یلزم التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه یعنی ان الحظر بجهة مقبحة عامة لجمیع الافعال الاختیاریة وتدبر

ان المعتزلة قائلون بالاذن العقلی بلا استناد الی الشرع ولو سلم فالحظر انما هو لتضرر الغیر به والا
یکون کالاستظلال والاستصباح وهو ههنا محال ولا یرد علیهما انه کیف یقال بالاباحة
والحظر العقلیین وقد فرض ان لا حکم فیه وذلک لان الفرض ان لا حکم
بعلة الحکم تفصیلا یعنی انه لا علم للعقل بجهة محسنة خاصة بحکم او جهة مقبحة خاصة بحکم بفعل فعل ولا ینافی
ذلک العلم اجمالا ای لا ینافی ذلک علم الاباحة والحظر للعقل بجهة عامة بجمیع الافعال الاختیاریة
اجمالا و یرد علیه انه اذا علم العقل الحکم علی الاجمال علم الحکم المخصوص بفعل فعل ایضا بضم الصغری السهلة
الحصول فتامل اقول یرد علیهما انه یلزم جواز اتصاف فعل واحد بحکمین متضادین فی
نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحکم بسبب عدم العلم بجهة خاصة فی فعل خاص و یجوز ان یکون
الوجوب مثلا فی نفس الامر وقد اثبتم حکم الاباحة او الحظر فیجتمع الاباحة او الحظر المتضادان مع الوجوب فی
فعل واحد وهو مستلزم لاجتماع النقیضین ولا ینفع الاجمال والتفصیل لان اختلاف العلة
لا یرفع التناقض لان الاجمال والتفصیل فی علة معرفة الحکم لا فی محل الحکم الذی هو الفعل والحاصل
ان الحیثیة ههنا تعلیلیة وهی لا ترفع التناقض لان المعروض للنقیضین بقی واحدا بخلاف ما لو
کانت الحیثیة تقییدیة فان المعروض باعتبار القیدین یصیر مختلفا واعلم انه قال بعض الاعاظم
یمکن توجیه الجواب المشهور بانهم لا یقولون بعدم علم الحکم فی خصوص فعل فعل وتجویز ان یکون غیر
الاباحة او الحظر حتی یلزم من اثباتهما و لو بالدلیل الاجمالی اجتماع المتناقضین بل المقصود عدم العلم
الحاصل بدلیل مخصوص لکل فعل فعل واثبتوا الی دلیل اجمالی شامل لکل فعل فوجدوه حاکما بالاباحة او الحظر
فلا تناقض وانت تعلم ان حاصله لا یزید علی ان الحکم واحد فی فعل مخصوص لکن لا یعلمه العقل بعلة
خاصة بل بعلة عامة اجمالیة شاملة لکل فعل فلیس الحکم متعددا فضلا عن ان یتحقق التناقض بین الحکمین
فلقائل ان یقول کما لا یعلم العلة الخاصة للاباحة او الحظر کذلک یجوز ان لا یعلم العلة الخاصة بحکم الوجوب
فی ذلک الفعل مع تحققها فی ذلک الفعل فی نفس الامر و بسببها تحقق حکم الوجوب من الله تعالی
والآن قد اثبتم حکم الاباحة او الحظر فی نفس الامر فی ذلک الفعل بسبب علة عامة فیلزم جواز اجتماع
النقیضین فتامل قال فی الحاشیة اشارة الی ان مبنی الاعتراض علی زعم اهل
المذهبین وهو العلم بالحکم وعدم العلم بالحکم المخصوص فی نظر الشارع

نظراً الی خصوصیة الفعل ویمکن ان یجاب بان الحکم الاجمالی بالاباحة او الحظر موافقت الی ورود الشرع بالخصوص او درک العلة التفصیلیة فاذا ورد الشرع او ادرکت العلة التفصیلیة فالحکم یکون ثابتا بهما سواء کان موافقاً للاول او مخالفاً له فکان کالاجتهاد فهناک یجب العمل به الی ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعلین بالحکمین انتهت انت تعلم ان المعتزلة قائلون بان العباد قبل البعثة بل قبل علمها یعلمون احکام الافعال التی تثبت بها التکلیف فیلزم حرج عدم الامتثال والجهل لوجود العقل الذی هو الرسول المعلم عندهم وبالجملة لا عذر لهم قبل ورود الشرع لوجود العقل المعلم وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح فی دفع الحرج عنهم ان الاحکام التی یدرک فیها جهة محسنة او مقبحة تنقسم الی الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والحرام والمکروه والمندوب والمباح والتی لا یدرک فیها جهة محسنة او مقبحة فلهم فیها قبل الشرع ثلث اقوال الاباحة والحظر والتوقف وعلی کل تقدیر لا حرج اما علی تقدیر علم الاقسام الخمسة فظاهر واما علی تقدیر عدم علمها فلان بعد علم البعثة وثبوتها بالشرع ایضاً قد ثبت فیها التوقف کما سیأتی فی مواضع غیر عدیدة فکما انه لا حرج فی الشرع لا حرج فی العقل وهذا ابناء علی ان فی صورة التوقف لا یجب شیء من الفعل والترک الی ان تبین احد الاحکام من الشرع او العقل لیس بشیء اذ لا معنی للتوقف علی رای المعتزلة لان الرسول المعلم اعنی العقل حی الی یوم القیمة فیلزم الحرج وانما لا حرج فی التوقف بعد انتقال الرسول وبعد بذل المجهود فی شریعته واما فی غیرهما ففی التوقف حرج لا محالة و القول الثالث للمعتزلة التوقف لا بمعنی عدم الحکم بل بمعنی عدم العلم بالحکم لان لله حکما معینا من الخمسة ولا نعلم ایها واقع اقول هذا یقتضی الوقف فی

الخصوصیة ای وقف الحکم فی فعل مخصوص بجهة مخصوصة ولا ینافی ذلک الحکم الاجمالی فتدبر ظاهر هذا الکلام کما افاد بعض الاعاظم من العجائب فان المص اورد علی المذهبین الاولین بعدم کفایة الاجمال والتفصیل فی عدم المنافاة وههنا قد حکم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصیل والمص قد استشعر بهذا ولذا قال فی الحاشیة یعنی ان المفروض ان العقل لا یدرک نظراً الی الفعل بخصوصیته یعنی ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المعنیة المخصوصة فی کل فعل فعل فلا یکون القضیة المحکوم فیها علی ذلک التقدیر بدیهیة عنده ولا یلزم من هذا ان لا یکون حکم ذلک الفعل مستنبطا من قاعدة کلیة معلومة عقلاً ویکون

ذلك حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع يعني انه لا ينافي عدم معرفة العلة المخصوصة في كل
فعل فعل معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط من ضابطة كلية الا ان يعلم حكم
واحد شامل للكل كما في المذهبين الاولين ومن ههنا لا يخفى على الفطن ان هذا الايراد غير
الايراد المورد على المذهبين السابقين اذ مدار رده على انتظار حكم الشرع ويرد عليهما
ما اورده ناس انه يلزم جواز اتصاف الفعل الواحد بحكمين متناقضين في نفس الامر فانهم حكموا بالاباحة او
التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة بكل فعل فعل فيحتمل ان يكون في البعض جهة محسنة معلومة
لله تعالى فيكون الحكم بحيثية الوجوب فيجتمع فيه الوجوب مع التحريم او الاباحة ولا ينفع الاجمال او التفصيل

فتدبر فانه دقيق انتهت تتمة الحنفية قسموا الفعل الى ما هو حسن لنفسه بمعنى ان لا يكون
غير الفعل واسطة في ثبوت الحسن اصلا لا واسطة في العروض ولا احد قسمي الواسطة في الثبوت و
ما قال بعض الاعاظم في شرح الحسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فلعل المراد به اعم من الواسطة في
العروض ونفي الواسطة مطلقا الا ما هو المتعارف من الواسطة في الثبوت اعني الواسطة التي
تتصف ذو واسطتها بالحسن بالذات سواء كانت الواسطة متصفة او غير متصفة لانه اعتبر الواسطة
في العروض في قسم في مقابلة الحسن لنفسه فلا بد من نفيه ههنا فاما لا يقبل السقوط اي
سقوط التكليف المطلق والمراد من سقوطه سقوطه عن المكلف كالايمان فلا يرد ان المجنون والصبي
الغير العاقل يسقط عنهما التكليف بالايمان فلا يصح القول بان الايمان لا يقبل سقوط التكليف
وجه عدم الورود ظاهر لانهما ليسا بمكلفين قال في الحاشية المعلقة على قوله كالايمان اي التصديق
القلبي فانه لا يسقط بالاكراه فانه كمال النفس بذاته انتهت وجه تخصيص
بالتصديق القلبي ان الاقرار باللسان قد يسقط كما في صورة الاكراه والتصديق القلبي لا يسقط فيه
قطعا فاختار في الايمان مذهب من يقول ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا
له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق القلبي كان
مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وههنا كلام طويل ليس هذا موضعه وقد ذكرنا نبذا منه
في شرح تهذيب الكلام او يقبل حسنه سقوط التكليف المطلق كالصلوٰة منعت في الاوقات
المكروهة قال في الحاشية ويسقط بالحيض والنفاس اجماعا يعني ان الصلوٰة تسقط في

حالة الحیض والنفاس فان الصلوة فی تینک الحالتین قبیحة لذاتها ولیست حسنة اصلا لذاتها و
لالغیرها واعترض علیه فی التحریر بانه ان کان حسن الافعال لذواتها لا یتخلف فحرمتها
لعروض قبح خارج یعنی ان حسن الافعال ان کان مقتضی ذواتها فلا یمکن تخلفه عنها
لامتناع تخلف مقتضی الذات عنها فالصلوة فی الاوقات المکروهة حسنها الذاتی لم یزل انما عرض
لها القبح لاجل العارض الذی هو الوقوع فی تلک الاوقات وکذا فی الصلوة حالة الحیض والنفاس
فان حسنها الذاتی لم یتخلف بعروض عارض اقول فی الجواب عما فی التحریر المراد من السقوط
عدم اعتباره فی الاحکام والعارض قد یزید اعتباره علی الذاتی
فی الحکم کالضرورة فی اباحة المیتة فتدبر انتهت قد عرفت فیما سبق ان الذاتی قد یطلق
علی ما یکون مقتضی الذات بلا امر زائد اصلا وقد یطلق علی ما یقتضیه الذات اذا خلیت وطبعها و
تخلف القسم الاخیر من الذاتی عن الذات غیر ممتنع والمراد بالذاتی ههنا هو هذا المعنی فالایراد الذی
ذکر فی التحریر غیر متوجه لبنائه علی ان المراد من الذاتی المعنی الاول واما جواب المص فمبنی علی تسلیم
ان المراد بالذاتی هو المعنی الاول وبالجملة علی تقدیر ارادة المعنی الثانی من الذاتی لا وجه للایراد و
لا للجواب اصلا بقی ههنا شیء وهو ان مقتضی کلام المص ان الواسطة مطلقا منتفیة فی الحسن لنفسه
مع ان حسن الایمان والصلوة لله تعالی بواسطة استحقاقه تعالی ولو قطع النظر عن کونه تعالی
مستحقا لا یکون بین الایمان بالله تعالی والصلوة لاجل مجده وبین الایمان بالجبت والطاغوت
والصلوة لهما فرق والحق ان الله تعالی اسم للذات المستجمعة لجمیع صفات الکمال المستحقة للعبادة
والمراد بالواسطة ما لا یکون عینا لذی الواسطة ولا داخلا فی مفهومه والواسطة المذکورة للفعل
المضاف الی الله تعالی داخلة فی مفهومه عز شانه فهذه الواسطة داخلة فی ذی الواسطة
فلا تکون مما نفاها والی ما هو حسن لغیره سواء کان هذا الغیر واسطة فی الثبوت بقسمیها او واسطة
فی العروض وهو اما ملحق بالاول ای بما هو حسن لنفسه لان الغیر وان کان واسطة فی الثبوت
لکن العقل اذا لاحظ الوصف فی الفعل یحکم فی بادی الرای انه لذات الفعل ثم اذا ادرکت العلة
یعلم ان هذا الوصف بالنظر الی الغیر فصار ملحقا بالحسن لنفسه وهو ای الملحق بالاول انما یکون
فیما لا اختیار للعبد فیه فح لا یکون هذا الغیر فعلا اختیاریا صالحا لان یتصف بالحسن فیکون الواسطة

سفيراً محضاً في ثبوت الحسن للفعل كالزكوة والصوم والحج شرعت نظراً الى الحاجة والنفس
والبيت فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها عن الاغنياء عن قليل فاضل مالهم حسناً وهي
الزكوة والنفس لما كانت ظالمة اقتضت ان يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسناً وهو الصوم
والبيت اقتضت ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسناً وهو الحج وهذه الوسائط لما لم تكن في اختيار
العبد ولا دخل في العبادة صارت غير معتبرة فكانها عبادة خالصة لنفسها من غير واسطة وهذا
معنى كون هذه العبادات الثلث ملحقة بالاول فظهر ان مختار المص ان الوسائط نفس الحاجة وشهوة
النفس والبيت لا دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت لانها عين الزكوة والصوم والحج فكيف
تكون وسائط حسنها فلا يرد ان الوسائط دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهي في
اختيار العبد فكيف تكون العبادات الثلث باعتبار كونها وسائط غير اختيارية ملحقة بالاول وجه
عدم الورود ان الوسائط التي ذكرتم عين تلك العبادات وليست وسائط حسنها ومختار
صدر الشريعة والعلامة التفتازاني ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
لان الزكوة تنقيص المال والصوم في نفسه اضرار النفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم
والحج قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
وهذه كلها ليست بحسنة في انفسها فلا بد ان يكون حسنها بحسن الوسائط حتى تكون حسنة والحاجة
وشهوة النفس والبيت ليست بحسنة فلا تصلح للوساطة لهذه العبادات بل الوسائط
دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهي حسنة في انفسها ولا اخفاء في انها ليست
نفس الزكوة والصوم والحج بل هي عامة منها ومعنى كون هذه العبادات ملحقة بالاول ان
وسائطها وان كانت حسنة في انفسها وبواسطة حسنها حسنت هذه العبادات لكنها ليست
حسنة من وجه لان الفقير انما استحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة
محلاً للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها كانها مجبولة على
المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسناً في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة

بمنزلة الصلوة وقد یحاکم بانه ان کان لابد ان لایکون الغیر فی الحسن لغیره سفیراً محضاً بل لابد وان یکون حسن الفعل لاجل حسن الوسائط کما قال العلامة التفتازانی فی التلویح ان الوسائط ما یکون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة لیستا کذلک فالحق هو الثانی والا فالحق هو الاول فالحسن بنفسه علی الاول ما لا یکون فیه واسطة اصلا لا سفیراً ولا متصفة وعلی الثانی ما لا یکون فیه واسطة متصفة والحسن بغیره علی الاول ما یکون فیه احدی الواسطتین المذکورتین وعلی الثانی ما یکون فیه واسطة متصفة وکون الحسن بغیره ملحقاً بالحسن لنفسه علی الاول اذا کانت الواسطة سفیراً غیر اختیاریة وانما عد من ملحقات الحسن لنفسه لما ان الواسطة اذا کانت سفیراً غیر اختیاریة لا تکون متصفة بالحسن فان الفعل الغیر الاختیاری لا یتصف به فیبقی الواسطة فی العروض وقسم آخر من الواسطة فی الثبوت فیکون ذو الواسطة الذی هو الفعل متصفاً بالحسن حقیقة فلذا الحق بالحسن لنفسه وعلی الثانی اذا کان حسن الوسائط ساقطاً عن درجة الاعتبار صارت فی حکم العدم فصارت الافعال کلها حسنة لا بواسطة فالحقت بالحسن لنفسه فعبروا بالحسن لمعنی فی نفسه تشبیهاً له بالحسن لغیره واذا لم تکن الوسائط ساقطة عن درجة الاعتبار فلا وجه لارتفاع الوسائط وصیرورتها فی حکم العدم فلم یلحق بالحسن لنفسه او غیر ملحق بالاول وهو ان یکون الواسطة متصفة وهی لا تکون الافعال اختیاریاً متصفاً بالحسن بالذات سواء کان ذو الواسطة ایضاً متصفاً حقیقة لکن لا اعتبار له بنفسه بل باعتبار اتصاف الواسطة بالحسن او لا تتصف بنفسه حقیقةً لکن تتصف باعتبار الواسطة تبعاً فلا یلحق بالحسن لنفسه فالثانی وهو الذی یکون اتصاف الفعل بالحسن بتبعیة الواسطة بعید عن الحسن لنفسه غایة البعد والاول الذی هو احد قسمی الواسطة فی الثبوت اعنی ما یکون الواسطة وذو الواسطة کلاهما متصفین بالحسن قریب من الواسطة فی العروض لاتصاف الواسطة به فهو ایضاً بعید عن الحسن لنفسه فلا یلحقان به ثم ان الغیر الملحق بالاول علی قسمین الاول ان تکون هذه الواسطة تحصل بوجود ذی

الواسطة وتتادی بادائه کالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها بواسطة الکفر والمعصیة واسلام المیت یعنی ان الجهاد والحج وان کان فیهما تعذیب عباد الله تعالی وصلوة الجنازة تشبه بعبادة الجماد لکن الجهاد حسن بواسطة دفع الکفر واعلاء کلمة الله تعالی ولا یحتاج الی امر آخر والحد حسن بواسطة الزجر عن المعصیة فیزجر العاصی وینزجر الناس من تلک المعصیة والزجر عن المعصیة

حسن لنفسه ويحسنه يحسن تعذيب الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يحصل بنفس اقامة الحد ولا يحتاج الى امر آخر وصلوة الجنازة حسنة بواسطة تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسناً بنفسه ويحسنه يحسن هيئة القيام باستقبال الميت والدعاء له وهذا التعظيم يحصل بنفس صلوة الجنازة ولا يحتاج الى امر آخر والقسم الثاني ان يكون هذه الواسطة حاصلة بوجود ذي الواسطة ولا يتادى باداءه كالسعي الى الجمعة لانها حسنة لاداء الجمعة لكن لا يتادى الجمعة بالسعي وكالوضوء فانه حسن يحسن الصلوة لكن لا يتادى الصلوة بالوضوء فقط واعلم ان ذا الواسطة في القسم الاول للحسن لغيره الملحق بالحسن لغيره وان كان مغائراً لذلك الغير بحسب المفهوم لكنه ليس بمغائر له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله وكالحد والزجر عن المعصية وكصلوة الجنازة وتعظيم اسلام الميت فهو شبيه بالحسن لنفسه من حيث كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لنفسه والقسم الثاني منه كما انه مغائر لذلك الغير بحسب المفهوم كذلك مغائر له بحسب الخارج ايضاً كالسعي واداء الجمعة والوضوء فلا شبه له بالحسن لنفسه كذا صرح العلامة التفتازاني في التلويح ثم ان المص اختار في الملحق بالاول ان يكون الواسطة سفيراً محضاً لا اتصاف لها بالحسن كالحاجة والنفس والبيت وكذا اختار في الغير الملحق بالاول عدم اتصافها بالحسن حيث قال فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت وقال في الحاشية المعلقة على قوله فانها بواسطة الكفر اشارة الى ان الواسطة في الفعل لا يجب ان تكون حسنة فاندفع ما قيل ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها انتهت لا يخفى ان المص اختار الوسائط البعيدة وترك القريبة فان الزكوة والصوم والحج وكذا الكفر والمعصية واسلام الميت وسائط بعيدة والوسائط القريبة هي دفع حاجة الفقير وقهر شهوة النفس وزيارة البيت في الاول وهدم الكفر والزجر عن المعصية وتعظيم اسلام الميت في الثاني فكان له ان يختار الوسائط القريبة دون البعيدة وعلى تقدير اختيار البعيدة كان ينبغي ان يختار في القسم الثاني البعيدة الغير الاختيارية كما انه اختار في القسم الاول البعيدة الغير الاختيارية مع انه اختار فيه الكفر والمعصية واسلام الميت وكلها بعيدة اختيارية ضرورة ان الكفر للكافر والمعصية للعاصي والاسلام للحي الذي مات اختيارية نعم ذات الكافر وذات العاصي وذات الميت وسائط بعيدة غير اختيارية ولم يخترها ولو اريد بالوسائط الوسائط القريبة في كلا القسمين على طريق المجاز بالحذف يكون مخالفاً لما قال في الحاشية ثم ان ما ذكره مخالف لما صرح به فانهم قالوا ان المراد بالحسن

لنفسه ان یتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فی ذاته والحسن لغیره ما یتصف بحسن ثبت فی غیره وهکذا

اقسام القبح فالقبیح اما قبیح بعینه وهو علی نحوین الاول ما لا یقبل قبحه السقوط کالکفر وثانیهما ما یحتمل السقوط کاکل المیتة واما قبیح لغیره وهو اما ملحق بالاول بان تکون الواسطة مهدرة فیه ومثله البعض الاعاظم بالغصب فانه حرام لتعلق حق الغیر لکن هذه الواسطة مهدرة فصار الغصب حراما وقبیحا بالذات واما غیر ملحق بالاول کالبیع وقت النداء فانه مفض الی فوات صلوة الجمعة ولعل الحق ان الوسائط ان لم تکن اختیاریة لم تکن متصفة بالحسن والقبح فتصیر غیر معتبرة بل مهدرة کترک الزکوة وترک الصوم وترک الحج فانها منعت نظرا الی الحاجة والنفس والبیت وظاهر انه لا اختیار للعبد فیها فصار ترک العبادات المذکورة قبیحا لنفسه فتکون ملحقة بالاول وان کانت اختیاریة کترک الجهاد وترک الحد وترک صلوة الجنازة فتکون غیر ملحقة بالاول الامر المطلق مجردا عن القرینة ای مجردا عن القرائن الدالة

علی خصوص الحسن فی المامور به من الحسن لذاته او لغیره هل للحسن لنفسه لا یقبل السقوط کما اختاره

شمس الائمة السرخسی وجه اختیاره ان الامر المجرد للطلب الحتمی والطلب الحتمی من الشارع الحکیم یقتضی اعلی انواع الحسن وهو ما یکون لذاته لا یقبل السقوط الا ان یقال ان القول بان الطلب الحتمی یقتضی اعلی انواع الحسن تحکم بحت الا تری ان فی العبادات الاربعة طلبا حتمیا ولیس الحسن لنفسه غیر قابل للسقوط قال بعض الاکابر هذا النقل لیس بمطابق للاصل فانه قال والاوضح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور به بعینه ولم یوجد فی کتابه اثر عدم قبوله السقوط نعم قال فخر الاسلام ان الامر المطلق فی اقتضاء صفة الحسن یتناول الضرب الاول من القسم الاول ویحتمل الضرب الثانی بدلیله والضرب الاول هو الحسن لعینه الغیر القابل للسقوط وهو الاظهر لان الامر یقتضی الحسن الذاتی والسقوط من عارض ولم یدل الامر علیه فمن تتبع الامر یجد کذلک او للحسن لغیره کما فی البدیع حکایة ولم یذکر قائله

للثبوت الحسن فی المامور به اقتضاء فیثبت الادنی یعنی ان الحسن فی المامور به انما هو لکون الامر حکیما لا یامر بما لا یکون حسنا وهذا معنی الاقتضاء والضرورة انما یتقدر بقدرها فیقتضی ادنی درجات الحسن وهو الحسن لغیره والحق ما قیل ان الامر المطلق للطلب الحتمی وهو انما یتصور من الحکیم الامر اذا تصور حسن الفعل لذاته او لغیره قابلا للسقوط او لا فیحصل الطلب المذکور من الاقسام الاربعة للحسن فان المنظور للحکیم الامر فی مقام خاص حسن خاص وفی مقام آخر حسن آخر فاقتضاء البعض دون البعض کما ینادی

عليه المذهبان المذكوران ترجيح بلا مرجح فان الامر المطلق للحسن المطلق **الباب الثاني في الحكم** وهو
عندنا خطاب الله قلل في الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه بحسب
اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم المعنى المصدري
فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكر السيد قدس سره موردا على قول شارح المختصر ان الخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب
طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها فقيل في حواشي الفاضل ميرزاجان قول شارح المختصر حيث
قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل بلا تأويل تفسير
الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه فلا حاجة الى النقل ثم قال هذا الفاضل لكن
كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه
خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له وفي قوله والاولى اشارة الى ان المعنى
الثاني هو المعنى الحقيقي اصطلاحا وهو المتبادر والمعنى اللغوي معنى مجازي في الاصطلاح والتخاطب في
الفن انما يكون بالمعنى الاصطلاحي وسيأتي ان المعنى الحقيقي ما يكون موضوعا له في اصطلاح به التخاطب
وبالجملة انعقاد الاصطلاح على المعنى الثاني دال على انه معنى حقيقي اصطلاحي وهذا يرجح كونه منقولا وانما
يصار الى المجاز اذا لم يدل قرينة دالة على النقل فافهم واورد عليه المص بقوله اقول المراد من قوله اي
قول شارح المختصر افعل المقول الذي هو افعل لا المعنى المصدري فالمراد من الخطاب هو الكلام لا التوجيه
ويدل عليه قوله اي قول شارح المختصر فيما بعد ان في تسمية الكلام خطابا خلافا وهو مبني على
تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم
لم يكن خطابا فتدبر انتهت **المتعلق بفعل المكلف** اعلم انه نقل عن الامام الغزالي انه قال الحكم
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فقال العلامة التفتازاني في شرح الشرح لا اخفاء في انه ان
اجري على ظاهره لم يتناول شيئا من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين
فالمراد تعلقه بفعل ما وتوضيحه ما افاد السيد المحقق قدس سره انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا
منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل نفهم ان مركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا
فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين فانه ظاهر البطلان فلا يتحقق الحكم

بالخطاب المتعلق بفعل کل مکلف بل یشمل الخطاب المتعلق بفعل مختص بمکلف فلا یرد علی جامعیۃ الحد خواص النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم لما کانت الالفاظ المستعملۃ فی الحدود یعتبر فیہا الحیثیۃ وان لم یصرح بہا فیصیر المعنی المتعلق بفعل المکلف من حیث ہو مکلف فلا یرد علی مانعیۃ الحد قولہ تعالی واللہ خلقکم وما تعملون وکذا قولہ تعالی خالق کل شیئ لان تعلق ہذا الخطاب بفعل المکلف لیس من حیث ہو فعل المکلف اما فی القول الثانی فظ واما فی الاول فلانہ یعم فعل المکلف وغیرہ لشمولہ جمیع اولاد آدم علیہ السلام وان جعل من باب التغلیب شمل جمیع الحیوانات وافعالہا ایضا واعترض علیہ بوجہین الاول ما قال العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح ان اعتبار حیثیۃ التکلیف فیما یتعلق بہ خطاب الاباحۃ بل الندب والکراہۃ موضع تامل وفیہ ان اطاعۃ کل حکم یتصور علی وجہین الاعتقاد لذلک الحکم والعمل بمقتضاہ ففی الاباحۃ وان کان الطلب بشرط المشیۃ فلا تکلیف فی عمل المباح لکن اعتقاد الاباحۃ واجب ففی اطاعۃ حکم الاباحۃ تکلیف بہذا الوجہ وکذا الندب والکراہۃ بل فیہما تکلیف بوجہین لان فیہما تکلیفا بالطلب الترجیحی فی فعل المندوب وترک المکروہ بان یثاب فی الاول ویعاقب فی فعل المکروہ وتکلیف اعتقادہما حتما علی ان اباحۃ الطرف الآخر لہما بمعنی عدم المواخذۃ وعدم المراضاۃ اصلا ممنوع اذ عسی ان یکون فی ترک المندوب عتابا وذما وان لم یکن عقابا وفی ترک المکروہ رضاء ومدح وان لم یکن ثوابا والثانی ما قال السید المحقق انہ یرد علی الحد بعد اعتبار الحیثیۃ المذکورۃ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم فانہ لکونہ وعیدا لا یتعلق الا بفعل المکلف من حیث ہو مکلف ولیس بحکم شرعی اتفاقا وفیہ ان عدم کونہ حکما شرعیا ممنوع لان معناہ لا تعبدوا شیئا من دون اللہ وانکم وما تعبدون من دونہ حصب جہنم ففیہ طلب واقتضاء ضمنی ولدفع ہذین الایرادین زاد قولہ اقتضاء ای طلبا حتمیا او تخییرا ای طلبا بشرط المشیۃ فنحو واللہ خلقکم وما تعملون لیس منہ لعدم الاقتضاء او التخییر فیہا لانہ اخبار بحال الفعل والاقتضاء او التخییر انشاء فاندفع النقض عن الحد وکلمۃ او لیس للشک والابہام بل للتسویۃ فلا یضر الحد والمراد بالفعل اعم من الکف ومن فعل القلب والجوارح فلا یخرج وجوب کف المنہیات ووجوب الایمان و

ہہنا ابحاث الاول انہ لا ینعکس الحد فانہ یخرج عنہ الاحکام الوضعیۃ یعنی ان بعد زیادۃ قید الاقتضاء او التخییر فی الحد یرد علی جامعیۃ الحد الحکم بکون الشیئ دلیلا مثل زوال الشمس دلیل لوجوب الصلوۃ والاجماع والقیاس دلیلان لوجوب العمل والحکم بکون الشیئ سببا مثل الزنا سبب

بوجوب الجلد وحكم كون الشيء شرطاً مثلاً الطهارة شرط لصحة الصلوة وطهارة المبيع شرط لصحة الانتفاع
به فمنهم من زاد وضعاً فدخلت الاحكام الوضعية في الحد ومنهم من لم يزد قيد الوضع فتارة
يمنع خروجها عن الحد ويدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاءً ايضاً فان الاقتضاء المذكور في الحد
اعم من الصريح والضمني فان الاحكام الوضعية فيها اقتضاء ضمني فان سببية الوقت للصلوة
معناه ان الصلوة واجبة عند زوال الشمس فهذا الوجوب وان لم يكن مذكوراً في بيان السببية غير اقتضاء
الوقت للصلوة لكنه يفهم التزاماً قال في الحاشية اي سلمنا انه غير الاقتضاء لكنه
متضمن له لان سببية الزنا لوجوب الحد في قوة وجوب الحد عند الزنا وعليه نقس
انتهت ولما كان لقائل ان يقول انه يدخل في الحد القصص لان فيها ايضاً اقتضاءً ضمنياً فانه يفهم منها ايضاً
الاجتناب عن امثال افعالهم السيئة واتيان امثال افعالهم الحسنة اجاب عنه بقوله والقصة
من حيث انه لا اقتضاء فيها قال بعض الاعاظم ان اريد بالاقتضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاماً فعدم
كون القصة دالة عليه ممنوع اذ يفهم منه الاتعاظ البتة وان اريد انه لا دلالة للقصة على الاقتضاء مطابقة
او تضمناً او التزاماً مقصودة بالذات فمسلم لكن كون الاحكام الوضعية دالة على الاقتضاء مقصودة بالذات
ممنوع فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور لا يفهم منه بظاهر هذا الكلام الا الاشتراط
واما اقتضاء وجوب الوضوء مثلاً فواجب من جهة وجوب الصلوة وفيه ان المقصود من وضع الاسباب
والشرائط والدلائل طلب المسببات والمشروطات والمدلولات بخلاف القصة من اخبار الامم
الماضية اذ يجوز ان يكون المقصود منه الاستعلاء واظهار القدرة العظيمة على ان القصة نفسها
لا تدل على الايجاب والحرمة وغيرهما اصلاً بل يدل عليها حجة اخرى مثل قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار او الاجماع على ان شرائع من قبلنا دليل لوجوب العمل ما لم يقم دليل النسخ وما في
التحرير ان الوضع مقدم عليه اي على الحكم فان وضع الشارع سببية الوقت موجب
لوجوب الصلوة والموجب مقدم فهما متغائران فتاويل الحكم الوضعي بان زوال الشمس سبب لوجوب
الصلوة والصلوة واجبة عند زوال الشمس وادراج الحكم الوضعي في الحكم الاقتضائي غير معقول لا يضر
نحن بصدده لصدق الحكم الاقتضائي الاعم من الصريحي والضمني على الحكم الوضعي وان كان الحكم
الاقتضائي الصريحي مبائناً للحكم الوضعي ومؤخراً عنه فالحكم الوضعي يتضمن الحكم الاقتضائي وما قال العلامة

التفتازانی فی التلویح ان التغائر لا یفید اعمیة الاقتضاء بل التغائر بین الاعم والاخص ضروری فلا مضایقة
فی صدق الحکم الاقتضائی علی الحکم الوضعی وکونه اعم منه ففیه ما افاد بعض الاعاظم ان المراد بالتغائر
المباینة والوضع مباین للاقتضاء وموجب له وتارة اجاب ہذا المکتفی بمنع کونهما من المحدود فانا
لا نسمی الخطابات الوضعیة حکما وان سمی غیرنا ولا مشاحة فی الاصطلاح البحث
الثانی من المعتزلة ان الخطاب عندکم قدیم والحکم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت
قدمه امتنع عدمه والاولی ان یقال ما ثبت عدمه امتنع قدمه ومحصله اذا ثبت عدم الحکم امتنع عدمه و
ثبت حدوثه فثبت حدوث الحکم لا یجوز تفسیر القدیم بالحادث والجواب ان الحادث هو التعلق
یعنی ان الخطاب والحکم کلیهما تعبیران عن صفة بسیطة قدیمة لکن تعلقها بخصوصیات المحکوم
والمحکوم به تنجیزا فی عالم الوجود حادث یقتضی وجودهما ومن ہذه الحیثیة یوجد اقسامهما من الوجوب
والحرمة وغیرهما فجاز تعبیر احدهما بالآخر فافهم البحث الثالث ان الحد منقوض باحکام
افعال الصبی من مندوبیة صلوته وصحة بیعه ووجوب الحقوق المالیة فی ذمته اقول
تحقیقه ان التکلیف سواء اختص بالحکمین اعنی الوجوب والحرمة کما هو رای العلامة التفتازانی او عم
التکلیف بالاحکام الاربعة بالنظر الی الطلب الحتمی فی الواجب والحرام والطلب الترجیحی فی
المندوب والمکروه او عم التکلیف بالاحکام الخمسة بان الاعتقاد بحقیة جمیع الاحکام من الشارع
واجب تحقق فی الصبی العاقل اما علی الاول فلوجوب الحقوق المالیة علیه کوجوب ضمان المتلفات
ووجوب نفقة عیاله اوله کوجوب الارث والوصیة واما علی الثانی فلتحقق الوجوبات المذکورة ومندوبیة
صلوته وعلی الثالث یجب الاعتقاد لتحقق عقله واجیب بانه لا خطاب للصبی فی انما للولی التحریض
علی الصلوة للاعتیاد لا للثواب بل له الثواب وعلیه الاداء ای اداء الحقوق من مال الصبی والصحة
عقلی فانها تتم بالمطابقة یعنی ان الصحة عبارة عن کون الشیء مطابقا للحقیقة المعتبرة
شرعا فصحة البیع عبارة عن مطابقته للحقیقة المبنیة فی الشرع والمراد بالمطابقة کونه فرداً منها ولا ریب
ان ہذا المعنی عقلی غیر مفتقر الی الشرع فلا یکون حکماً وفیه ما فیه قال فی الحاشیة اشارة الی ما قیل
ان صلوة الصبی مما یثاب به ولا یعاقب علی ترکه فکیف لا یکون مندوبا
فنفی الثواب عن الصبی غیر جائز لانه من اهل النیة لتحقق عقله وثواب الاعمال انما یکون بالنیة قال

بعض الاعاظم فی نفی الثواب عن الصبی مخالف للاحادیث المشهورة فصدق علی صلوته حد المندوب فلا مجال
لمنع مندوبیة صلوته و بهذا ظهر ان القول بانه لا ثواب للصبی صلا بعید غایة البعد
کیف ویلزم ان یکون صلوة الصبی الذی لا ولی له لغوا والاظهر ان یقال ان ترتب الثواب
لیس موقوفا علی التکلیف بل جری عادته تعالی بان لا یضیع اجر من احسن عملا قال
انتهت اعلم ان الصبی اذا کان عاقلا یجب علیه الایمان بالله والرسول والاعتقاد بحقیقة ما جاء
به الرسول من الاحکام الخمسة تنجیزا فهو مخاطب ولکن لا یتوجه علیه خطاب الاعمال وجوبا وحرمة و
استحبابا وکراهة وتخییرا لکونها معلقة باسبابها فالصبی مطلقا غیر مکلف بهذا المعنی کالبالغ
المجنون فالصبی اذا عقل ومیز بین الایمان والکفر واختار الایمان صح واذا صح الایمان من الصبی العاقل
صح فی حق احکام الدنیا وفی حق احکام الآخرة فلا یبعد ایصال الثواب الیه للایمان والعبادات لان
رحمته وسعت کل شیء فمندوبیة صلوته لیست الا الصحة المطابقة والمتابعة للبالغین فی الفعل الواجب لهم وحرمة کفره لیس الا الصحة
المطابقة والمتابعة للبالغین فی الفعل الحرام وهی عقلی غیر متوقف علی الشرع فلا یصدق حد المندوب والواجب والحرام علی افعاله لان
حد الحکم خطاب الله تعالی المتعلق بفعل المکلف حتما او ترجیحا والدلیل علی ان الصبی غیر قابل لتعلق
خطاب الشارع بالذات ان الشارع امر الاولیاء لامر الصلوة للصبیان کما یامر السلطان للاعالی
للامر للادانی فلا یدخل فی خطاب الشارع بالذات الا البالغ العاقل واعلم ان لبعض الاعلام ههنا
کلاما من وجوه الاول انه لما لم یتعلق الخطاب بافعال الصبی فلا حکم فیها وحسن العمل عند الاشعری
موقوف علی الحکم فلا یدخل الصبی فیمن احسن عملا فلا یصح ما ذکره المص من قبل الاشعری اذ لا حسن
ولا قبح من غیر خطاب عنده وفیه ان حسن العمل وکذا قبحه صفة الکمال والنقصان وهو غیر موقوف علی
الحکم عنده ایضا بل الحسن والقبح بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة موقوفان علی اطاعة الحکم
وعدمها بالذات وبواسطتها علی الحکم فدخل الصبی فیمن احسن عملا الثانی انهم صرحوا ان ضمان
المتلفات یجب فی مال الصبی فلو لم یجب علی الصبی کان الاخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالیة کضمان المتلفات
یجب فی ماله او لا ثم ینوب عنه الولی فی ادائه والجواب ان لصیانة حقوق العباد توجه الخطاب
الالهی الی الاولیاء لیؤدوا حقوقهم من مال المتلف المالک وهذا هی العدالة ولیس بظلم اصلا بل الظلم
ان یجب من مال الولی او جعل اتلاف الصبی هدرا لعدم الانصاف بصیانة الحقوق والزجر علی المتلف

فالعدالة ان یجب علی الولی لکون الصبی غیر قابل للخطاب وفی مال الصبی بصیانة حق الغیر وتحصیل الانزجار
فی الصبی الثالث ان کون الصحة عقلیة ممنوعة بل ان بیعه نافذ مع اذن الولی وہذا حکم شرعی
البتة فان معناه ان بیعه بعد الاذن سبب لملک المشتری کبیع المکلف ولا تحقق ہذا الا بعد اعتبار
الشارع ذلک فلا یکون صحة بیع الصبی حکما عقلیا بل ہو حکم شرعی فلا یصح قوله لا خطاب للصبی والجواب
ان الصبی غیر قابل للخطاب کما مر بل الخطاب للولی ومع اذن الولی اذا صار بیع الصبی مطابقا
للحقیقة المبینة فی الشرع نسب الیه کبیع الفضولی مع اذن المالک وقد عرفت ان المراد بمطابقته
لها کونه فردا منها وہذا المعنی عقلی غیر محتاج الی الشرع فلا تکون المطابقة حکما شرعیا ایضا فلا حکم فی
فعل الصبی وبهذا ظهر ان ما قال صدر الشریعة الصواب ان یقال الخطاب المتعلق بفعل العبد لیس
بصواب البحث الرابع انه یخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غیر الکتاب من السنة
والاجماع والقیاس لانه لیس بخطاب الله تعالی بل خطاب الرسول علیه السلام والمجتهدین والجواب
انها کاشفة عن الخطاب لان وجوب اطاعة الرسول والاجماع والقیاس انما ہو
بایجاب الله تعالی فامرہم کاشف عن الایجاب الذی ہو خطابه تعالی فالثابت بها ای
بالاصول الثلثة ثابت به ای بالخطاب الالٰہی فخطاب الرسول والاجماع والمجتهد یستند الی
خطاب الله تعالی فلا یخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثة لان المراد من خطاب الله تعالی
خطابه ابتداءً او انتهاءً ولما کان ہهنا مظنة ان یقال ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الخطاب
النفسی الذی ہو الحکم والخطاب فلم لم یطلق الکاشف علیه قال واما عدم عد نظم القرآن منه
ای من الکاشف مع انه کاشف عن النفسی لان الدال کانه المدلول فلا یسمی کاشفا تادبا
بل خطابا اعلم ان الکلام صفة حقیقیة بسیطة ذات تعلق تصلح لان یقصد بها الافهام للغیر فمتی شاء
فیما لا یزال وجود الافهام یصدر عنه التکلم وہو تعلق تلک الصفة بالالفاظ والمعانی بقصد الافهام للغیر
تعلقا حادثا وہو من الافعال لا من الصفات وما بطل عقلا ونقلا ہو کونه تعالی محلا للکیفیات الحادثة
لا کونه مصدرا للافعال الحادثة فالکلام اللفظی الحاصل من فعل المتکلم دال علی الکلام النفسی الازلی
وقد یجعل الکلام اللفظی الحاصل من فعل الرسول الذی ہو تکلمه دالا علیه وقد یجعل کلام الاجماع او المجتهد
او اولی الامر ایضا دالا علیه لکن دلالة کلها بواسطة الکلام اللفظی الحاصل من تکلمه تعالی ولذا قالوا

وجوب اطاعة الرسول والاجماع واولی الامر والسید والوالدین بایجاب الله تعالی فللکلام اللفظی له تعالی
زیادة اختصاص مع الکلام النفسی بالنسبة الی غیره وهی علاقة التعبیر بالمعبر عنه بخلاف السنة والاجماع
فانهما وان کانا کاشفین عن الخطاب لکن لیس لهما علاقة العنوان بالمعنون ولذا خصوا اطلاق
الکاشف علی غیره لا علیه واطلقوا الدال علیه وعلی غیره جمیعاً فتحقق ان مرجع الاربعة الی الکلام النفسی
القائم بذاته تعالی لما تقرر انه لا حاکم سواه تعالی وما قیل من انه یجوز ان یعمم بحیث تشمل الکلام النفسی
القائم بالرسول صلی الله علیه وسلم والقائم بالمجتهد القائس والقائم بالمجمعین لیس بشیء اذ المجتهد القائس
اذا استنبط علة فی المنصوص بالنظر فیما هو طریق الاستنباط واذعن بالحکم فی الفرع نظراً الی وجود
تلک العلة التی هی مناط الحکم فیه فالکلام النفسی الذی هو مرجع القیاس ان کان اعتقاده بالحکم
فی الفرع فهو نتیجة القیاس وان کان اعتقاده بان هذا الوصف علة للحکم فمن البین ان الاعتقاد
من حیث هو اعتقاد لیس بکلام نفسی قطعاً ضرورة کون الکلام النفسی صفة مغایرة للعلم ولو اعتبار اً
بل من حیث انه یفاد بالکلام اللفظی ای تلفظ بالعبارة القائلة بانه علة وظاهر ان هذه الحیثیة لا
مدخل لها فی حجیة القیاس بل المجتهد کلما اعتقد ان هذا الوصف علة وانه موجود فی الفرع وجب
علیه ان یعتقد الحکم وان یعمل به وان قیل لعل مطمح نظر القائل ان قیاس المجتهد حجة فی حق مقلده فهو
یقول للمقلد ان الحکم فی المسئلة الفلانیة کذا والغرض ان هذا المقول لیس بحجة بل الحجة مدلوله الذی هو کلام
نفسی یقال القیاس حجة فی حق المجتهد اولا وفی حق المقلد ثانیا فاذا ظهر انه لا معنی لاعتبار کلامه
النفسی فی حقه کان اعتباره فی حق المقلد لغواً والحاصل ان مهیة القیاس لیست الا الاعتقادات
مجتمعة منتجة للاعتقاد بالحکم فان ارجعت حجیته الی الکلام النفسی القائم بذاته تعالی لکان ارجاعاً
صحیحاً موافقاً لما تقرر ان القیاس مظهر لا مثبت وان ارجعت الی الکلام النفسی القائم بنفس القائس
فاما ان یکون عین تلک الاعتقادات فمع ما فیه هی القیاس بعینه فما معنی الارجاع واما ان یکون عین
الاعتقاد بالحکم فهذا هو مدلول القیاس ومتأخر عنه وایضاً الحکم الثابت بالقیاس اذا کان وجوب فعل
فالکلام النفسی اعنی ما هو ثبت له انما هو معنی صیغة الطلب فهو انشاء الوجوب وظاهر ان القائس
لا یصلح منشاء للوجوب وانما المنشی هو الله تعالی فحسب لا الرسول علیه السلام فضلاً عن القائسین
وبالجملة من تأمل لم یخف علیه ان ارجاع حجیة القیاس الی الکلام النفسی القائم بنفس القائس

لا معنی له وکذا الاجماع فانه لیس الا اعتقادات متوافقة سواء وجد من المعتقدین التلفظ او لا والکلام النفسی القائم بنفوس المجمعین اما عین تلک الاعتقادات او غیرها والثانی غیر ظاهر وعلی الاول لا معنی للاجماع المستدعی للتغایر واما ان ارجع حجیة الاجماع الی الکلام النفسی القائم به تعالی یصح اذ حاصله ان الاعتقاد من حیث انها اعتقادات لا تصلح موجبة لشیء بل الموجب انما هو ایجابه تعالی علینا العمل بما هو معتقد الکل وهو المعنی بالکلام النفسی القائم به تعالی فتدبر ولما کان لقائل ان یقول لا ینسبون الکشف الا الی القیاس مع ان کلا من الامور الثلثة المذکورة کاشفة عن الخطاب الالهی ومشترکة فی انها دالة علی الکلام النفسی بواسطة دلالة الکلام اللفظی الحاصل من تکلمه تعالی قال وما عن

الحنفیة ان القیاس مظهر وکاشف دون السنة والاجماع فمبنی علی انه اصرح فی الفرعیة فان القیاس یحتاج الی مقیس علیه حال اخذ الحکم من القیاس بخلاف السنة والاجماع اذ لا یحتاج کل واحد منهما فی حال اخذ الحکم منهما الی شیء سواهما فلهذه التفرقة نسبوا اثبات الحکم الیهما وکشف الحکم

الی القیاس قال ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطابا خلاف والحق انه ان فسر الخطاب بما یفهم ای یصلح للافهام للغیر کان خطابا فیه ای فی الازل لانه صالح للافهام وان وقع افهامه فیما لا یزال وان فسر بما افهم ای بما وقع افهامه لم یکن فی الازل خطابا اذ لم یتحقق الافهام فیه لاحد من المخلوقات لعدم فهمهم لعدم وجودهم فی الازل مع ان الفهم لازم لوجود الافهام فهو نزاع لفظی قال بعض الشراح النزاع المذکور مع کونه لفظیا لیس من داب المحصلین فی غایة السخافة فان الخطاب عبارة عن توجیه الکلام نحو الغیر او عبارة عن الکلام الموجه والتوجیه بالقوة لیس توجیها بالحقیقة وصدق المشتق لابد له من قیام مبدء الاشتقاق فی الحال کما تقرر فی مقره والتوجیه فی المآل لیس معنی التفسیرین المذکورین فالحق انه لیس بخطاب فی الازل حقیقة بل

فیما لا یزال ومبتنی علیه انه حکم فی الازل او فیما لا یزال فالکلام ان کان خطابا فی الازل فهو حکم فیه وان لم یکن خطابا لم یکن حکما فان قیل کیف یتاتی ازلیة الحکم مع انه الخطاب المتعلق بافعال المکلفین والتعلق حادث یقال المراد فی حد الحکم التعلق الاعم من التعلیقی والتنجیزی والحادث التنجیزی قال بعض الشراح ان سلم ان نفی کونه خطابا فی الازل یستلزم نفی کونه حکما فیه فان رفع احد اجزاء المعرف بالکسر یستلزم رفعه ورفع المعرف بالکسر یستلزم رفع المعرف بالفتح لکن لا یستلزم

اثبات كونه خطابا فيه اثبات كونه حكماً فيه فان صدق احد اجزاء المعرف لايستلزم صدق المعرف. بل قد
يحتاج الى قيود زائدة لم يثبت وجودها ومن تلك القيود ههنا تعلق الخطاب على النحو المخصوص ولم
يثبت وجوده فى الازل وفيه ان تعلق التعليقي ثابت فى الازل وان لم يوجد التنجيزي فيه فثبت
تمام الحد فى الازل فيلزم اثبات المحدود فيه ثم لما فرغ عن بيان حد الحكم شرع فى بيان اقسامه
فقال ثم الاقتضاء الذى فى حد الحكم ان كان حتماً الفعل غير كف فالايجاب فهو نفس الامر النفسي الذى هو
مدلول اللفظي او ترجيحا فالندب او الكف حتماً فالتحريم او ترجيحا فالكراهة والتخيير الاباحة
ههنا كلام من وجوه الاول ان الطلب الحتمي للكف ايضا ايجاب وقد اعتبرتم فى حد الايجاب حتماً غير كف
فيخرج عنه ولا يصح الدخول فى باقي الاقسام فيختل الحصر فى الاقسام الخمسة والجواب ان الاقتضاء الماخوذ
فى تعريف الحكم وان كان اعم من اقتضاء فعل غير كف حتما ومن اقتضاء فعل كف لكن قيد بالايجاب
بكونه غير كف ليحترز عن التحريم والايجاب المطلق وانما لم يوخذ بحيث يكون التحريم فرداً منه ومشمولا له لان
المقصود ههنا بيان تمائز انواعه لتمائز احكامها ففصل الى ايجاب ماخوذ على وجه اخص والى تحريم مباين
له وبحث عن كل واحد من القسمين على سبيل الانحياز والتميز ومن ثمه قالوا الطلب الحتمي لفعل غير كف
ايجاب خاص مقابل للتحريم وذلك الايجاب نفس الامر النفسي ومدلول الامر اللفظي والطلب الحتمي للكف
تحريم خاص مقابل للايجاب المذكور وذلك التحريم نفس النهي النفسي ومدلول النهي اللفظي وان كان الايجاب
المطلق والتحريم المطلق متساويين لصدق تحريم الكف على القسم الاول للايجاب وايجاب الكف على
القسم الثاني منه فلا يلزم اختلال الحصر وما قال بعض الاعاظم الصواب ان لا يقيد بغير الكف ففيه
نظر لانه لو لم يقيد لزم ان لا تكون الاقسام متباينة فيلزم كون قسم الشئ قسيماً له لان التحريم فرد للايجاب والكراهة
فرد للندب الثاني انه ان كان فى تخيير طلب لدخل فى الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلا له والا يلزم ان لا يكون
حكم الاباحة انشاءً او مدلولا للامر والجواب ان الطلب بالتخيير طلب بشرط المشية المطلوب منه اى ان
شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد بالاقتضاء الطلب لا بشرط المشية فتقابلا ليعلم
ان المشهور عند الحنفية ان الامر اللفظي وان كان حقيقة فى الايجاب مجازاً فى الندب لكن الامر
النفسي الذى هو عبارة عن اقتضاء فعل غير كف حتما كان او ترجيحاً يشمل النوعين كما ان النهي النفسي
عبارة عن اقتضاء كف حتما او ترجيحاً فيشمل التحريم والكراهة والحق ان الامر اللفظي والنهي اللفظي دالان

على النفسي وحال المدلول حال الدال فكما ان الامر اللفظي والنهي اللفظي حقيقتان في الايجاب والتحريم ومجازان في الندب والكراهة عند قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة كذلك النفسي منهما واعلم ان ماذكر من التقسيم انما هو بالنظر الى نفس الحكم الحقيقي وهو الخطاب النفسي الذي يدل عليه الخطاب اللفظي والحنفية لما وجدوا الاحكام ماثبت بدليل ثبوته قطعي ودلالته قطعية مخالفة لماثبت بدليل ثبوته ظني ودلالته ظنية لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بالقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحريم ان كان ذلك الطلب للكف او بظني الثبوت او الدلالة فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك الطلب للكف وحكم الافتراض والتحريم ان منكرهما كافر وحكم الواجب وكراهة التحريم ان منكرهما ليس بكافر بل عاص يستحق العقاب ثم يقاس عليه حال الدال في الطلب الترجيحي بانه ان ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه ثبوتاً ودلالةً فمنكره كافر وهو الندب ان كان طلباً للفعل وكراهة التحريم ان كان طلباً للكف وان ثبت الطلب الترجيحي للفعل او الكف بدليل ظني فيه شبهة اما ثبوتاً او دلالة فمنكره لايكون كافراً بل عاصياً فان كان للفعل يدخل في الندب وان كان للكف يدخل في كراهة التنزيه فهذه ثمانية اقسام للحكم الطلبي واما الحكم التخييري اعني الاباحة فهو ايضاً قسمان لانه اما ان ثبت اباحته بالدليل القطعي فمنكره كافر والا فصارت عشرة اقسام وانما اعتبروا سبعة اقسام وتركوا التفصيل في كراهة التنزيه والندب والاباحة لان الطلب الحتمي عمدة في باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقاديات والعبادات وللخوف على تاركه ثم ان النزاع بين الحنفية والشافعية لفظي فسمت الحنفية الطلب الحتمي للفعل بدليل قطعي افتراضاً وللكف بدليل ظني كراهة التحريم والشافعية لم يسموا بهما بل ادخلوا الاول في الايجاب والثاني في التحريم وزعم من زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهما يحمل فالحنيفة حملوا الافتراض على ماثبت بدليل قطعي والشافعية حملوا على مايشمل لما ثبت بدليل ظني ايضاً ليس بشئ لان اطلاق الافتراض في لسان الشرع ليس الا على معنى الالزام لاغير وماقال بعض الاعاظم ان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشاء بعد ذلك الزمان ففيه انها انما كانت قطعية الثبوت في ذلك الزمان وظنية الثبوت انما نشاء بعد ذلك الزمان واما ظنية الدلالة فقد كانت في بعض النصوص في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم

ایضا وان امکن قطعیتها بالرجوع الیه صلی اللہ علیہ وسلم ولکن لم یتفق اذا تفق لبعض الصحابۃ ولم یعلم وبیتا رکانها ضمیر الفاعل للایجاب وکراہۃ التحریم وضمیر المفعول للافتراض والتحریم فی استحقاق العقاب بالترک یرد علیہ درود ظاہراً ان تارک فعل الحرام والمکروہ بالکراہۃ التحریمیۃ لایستحق العقاب وان ارید ترکہما من حیث الحرمۃ والکراہۃ ای ترک تحریمیۃ وکراہتہ بمعنی عدم الاعتقاد بہما فمع ان الظاہر من کلامہم ان تارکہما عاص ولیس بکافر ومنکر الحرام کافر یتوجہ علیہ انہ لاتخصیص للمکروہ والحرام فیہ بل المباح الثابت اباحتہ بدلیل قطعی یشارک فی الحکم المذکور فان تارک المباح من تلک الجہۃ مستحق للعقاب بل کافر والجواب ان المراد بالترک ترک العزمیۃ ای الکف عن الفعل فترکہما عبارۃ عن مباشرتہما ولاریب ان مباشرۃ المکروہ والحرام یوجب استحقاق العذاب والحاصل ان استحقاق العذاب کما یکون بترک العزیمۃ فی الافتراض ای بترک اتیان الفرض ویستحق العقاب بترک العزیمۃ فی التحریم ای بترک الکف عن الحرام کذٰلک یستحق العقاب بترک العزیمۃ فی الایجاب وہی اتیان الواجب ویستحق العقاب بترک العزیمۃ فی کراہۃ التحریم وہی الکف عن المکروہ التحریمی ومن ہٰہنا ای من اجل للتشارک فی ہذا اللازم قال الامام محمد کل مکروہ بالکراہۃ التحریمیۃ حرام تجوزا لانہ اراد بالحرام ہٰہنا استحقاق العقاب بترک الکف مجازاً بذکر الملزوم وارادۃ اللازم المشترک بقرینۃ صارفۃ عن ارادۃ الحقیقۃ لان محمداً لایکفر جاحد الحرام ولایکفر جاحد المکروہ بالکراہۃ التحریمیۃ والحقیقۃ ما قال انہ ای المکروہ فی الطلب الحتمی الثابت بالدلیل الظنی المقابل للحرام الثابت بالدلیل القطعی الی الحرام اقرب فی استحقاق العقاب بترک الکف ویعلم ان الحنفیۃ کما اصطلحوا علی اطلاق الافتراض علی قسم من الواجب وہو ما ثبت بدلیل قطعی واطلاق کراہۃ التحریم علی قسم من الحرام وہو ما ثبت بدلیل ظنی کذٰلک اصطلحوا علی اطلاق الافتراض علی مایکون رکناً او شرطاً لعبادۃ فیقال انہ فرض فیہا وان کان ثابتا بدلیل ظنی کما یقال مسح ربع الراس فرض فی الوضوء واصطلحوا علی اطلاق الواجب علی ما لایکون رکناً ولاشرطاً بل کملا للعبادۃ ولکن کان حتماً سواء کان الحتم مقطوعا کما یقال الستر واجب فی الطواف اولا کما یقال قراءۃ الفاتحۃ واجبۃ فی الصلوٰۃ وہذہ الاصطلاحات مذکورۃ فی الکشف اعلم انہم

جعلوا اقسام الحکم مرۃ الایجاب والتحریم والاخری الوجوب والحرمۃ وبینہما تدافع فحمل بعضہم لدفع التدافع علی المسامحۃ بان تجوز فی المقسم ویقال الارید بالحکم حین تقسیمہ الی الوجوب

والحرمة تجوزا ماثبت بالخطاب وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم حقيقة الايجاب والتحريم فالاول معنى مجازى
فى اصطلاح فن الاصول والثانى معنى حقيقى فيه لانهم يعرفون الحكم فى اصطلاحهم بالخطاب الذى هو الايجاب
والتحريم فالظاهر انه تحقيقة اصطلاحية فلا يرد ان الاطلاق فى فن الاصول على السواء لانه قد
يستعمل بمعنى الايجاب والتحريم وقد يستعمل بمعنى الوجوب والحرمة فالاستواء فى الاستعمال دليل على
كون المعانى كلها حقيقة وجه عدم الورود ان التعريفات فى العلوم النقلية بيان لعرف الفن و
اصطلاحه فلابد وان يكون المعرف معنى حقيقيا اصطلاحيا للمعرف فالاستواء فى الاستعمال لايدل
على ان كلا المعنيين حقيقيان اذا عرف باحدهما فقط وقد يوجه المسامحة بان تجوز فى الاقسام بذكر الوجوب
والحرمة واريد الايجاب والتحريم لانهما اثران لهما وقال بعض الشراح لدفع التدافع ان الحكم
مشترك لفظى بين الايجاب والتحريم والوجوب والحرمة كالعين فى معانيه لايقال الاشتراك
اللفظى مرجوح والراجح الحقيقة والمجاز لانا نقول مرجوحية الاشتراك انما تثبت اذا ثبت كون
احد المعانى فقط حقيقة دون الآخر على ان كون الاشتراك مرجوحا من الحقيقة والمجاز عند
دوران اللفظ بينهما فى اللغة دون الاصطلاح الخاص لايقال اقوى الدليل لاثبات المرجوحية
كون الاشتراك قليلا فى الكلام والحقيقة والمجاز غالبا وذلك متحقق فى الاصطلاح الخاص
ايضا لانا نقول ثبتت الغالبية والمغلوبية عن مهرة فن اللغة ولم تثبت عن مهرة فن اللغة الاصطلاح
الخاص وانت تعلم ان الحكم بمعنى الخطاب الذى هو الايجاب والتحريم معنى حقيقى اصطلاحى فثبت كون
احد معانيه حقيقيا وتخصيص كون الاشتراك مرجوحا من الحقيقة والمجاز عند دوران اللفظ بينهما
فى اللغة دون الاصطلاح الخاص تحكم بل مخالف لما ثبت فى المبادى اللغوية من فن الاصول
الذى هو اصطلاح خاص ان المجاز اولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد ولبعضهم حل
لدفع التدافع على انهما اى الايجاب والوجوب وكذا التحريم والحرمة متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلا باس بجعل احدهما من اقسام الحكم تارة والآخر منهما تارة اخرى فان معنى افعل اذا نسب
الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر معه
هذا الانتساب يسمى وجوبا فبين الايجاب والوجوب اتحاد ذاتى وكذا بين التحريم والحرمة قال فى
الحاشية وحقق فى شرح مختصر الاصول ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو

نفس قوله افعل وليس للفعل منه اى من الحكم صفة حقيقية اى لا يميز الفعل الذى هو متعلق الحكم بسبب تعلق الحكم موصوفاً بصفة حقيقية بل انما يتصف بصفة اعتبارية اذ الحاصل هو مجرد نسبة واليه فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم اعلم انه قد اعترض على تعريف الحكم بان مثل الوجوب والحرمة من صفات افعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله تعالى وكلامه اجاب عنه الامام الرازى فى المحصول بان الحل والحرمة ليسا من صفات افعال المكلفين اذ لا معنى لكون الفعل حلالاً الا مجرد كونه مقولاً فيه دفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراماً الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة حقيقة والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكوراً ومخبراً عنه وشارح المختصر اضاف اليه قوله واذا انتسب الى الحاكم اه يعنى اذا انتسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا انتسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات متغائران بالاعتبار فالايجاب صفة الحاكم ومتعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجاباً وباعتبار اضافته الى الفعل يسمى وجوباً فالحقيقة واحدة والتغائر اعتبارى واورد عليه فى حواشى الفاضل ميرزا جان على شرح مختصر الاصول بان ما ذكر انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة به اى بالفعل واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به حقيقة مغايرة ما لزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتبارى ولا يلزم منه الاتحاد اقول فى الجواب عنه ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى فى مرتبة حقيقته بل انما يحدث بالجعل مقدما عليه والمعدوم ما دام معدوماً لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة ولاحظ للفعل من الوجود لا وجوداً لفعل متعلقاً به تعلق الطلب بالمعدوم فالوجوب ليس صفة حقيقية قائمة بالفعل الخارجى لان الوجوب لازم للايجاب لا ينفك عنه ولا شك ان الايجاب قبل فعل المكلف فلا بد وان يكون الوجوب ايضاً قبل الفعل ولاحظ للفعل المعدوم من صفة الوجوب فان المعدوم لا يتصف بصفة حقيقية لان الوجوب امر انتزاعى والانتزاعى لا وجود له الا بوجود المنتزع عنه فى جزم افعل هو الايجاب وهو الوجوب لا بالاعتبار انتهت يعنى ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده المعدوم ما دام معدوماً

لا یتصف بصفة اصلا فالایجاب وکذا الوجوب معنی انتزاعی ومنشاء انتزاعه نفس صفة الفعل الصادرة عن الحاکم فهما متحدان بحسب المنشاء والمصداق وانما المقصود اتحاد المنشاء والمصداق بالذات وان تغایرا مفهوما فالفعل قائم بالفاعل متعلق بالمفعول وینتزع عنه العقل مفهوم الایجاب باعتبار قیامه بالفاعل ویتصف به الفاعل ومفهوم الوجوب باعتبار تعلقه بالمفعول المفروض عنده فمعنی الفعل ایجاب ووجوب بمعنی ان منشاء انتزاعهما واحد فالحکم باعتبار انه خطاب قائم بالحاکم صفة للحاکم وباعتبار انه خطاب متعلق بالفعل صفة للفعل فهو صفة للحاکم لکنه لیس صفة له بکل اعتبار وصفة للفعل ایضاً لکنه لیس صفة له بکل اعتبار فیصح تقسیم الحکم مرة الی الایجاب والتحریم واخری الی الوجوب والحرمة بلا مسامحة قال بعض الاکابر ان تعلق الطلب بالمعدوم ممتنع فلا یتعلق الطلب الا اذا کان موجوداً فالمکلف وان کان معدوما زمانیا لکنه حاضر عنده تعالی بلا تجدد وتغیر انما التغیر باعتبار الغیبوبة وهی مفقودة بالنسبة الیه تعالی فالطلب متعلق بالمکلف حال وجوده فح یجوز ان یکون الایجاب قائماً بذاته تعالی وبه حدث صفة للمکلف وهو اشتغال ذمته بالفعل فوجوب الفعل معناه کون المکلف بحیث لا مخلص له الا بالاداء حتی لو لم یؤد استحق المذمة وهذا معنی مغائر للایجاب وهذا الکلام مع ابتنائه علی القول بالقدم الدهری الذی ینکره اهل الاصول لا یرجع الی طائل اذ للحکم تعلقان تعلیقی وهو انه لو وجد المکلف لکان علیه فعل کذا او تنجیزی وهو کون الفعل لازما علیه بالفعل والاول لا یقتضی وجوده بخلاف الثانی والکلام فی التعلق بالمعنی الاول واورد علی القول بالاتحاد معارضة وقررت بان الوجوب مترتب علی الایجاب فان الوجوب انما یکون بالایجاب فکیف الاتحاد والا یلزم توقف الشیء علی نفسه ویجاب عنه بعدم المنافاة بین الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشیء علی نفسه باعتبار آخر ومرجعه ترتب حال کلا الاعتبارین علی الآخر ولا استحالة فیه وههنا نسبة الی الفعل متاخر عن نسبة الی الحاکم قال السید المحقق فی حواشی شرح مختصر الاصول وبهذا یجاب عما قیل ان الایجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباینان بالذات فلا یمکن الاتحاد ویقال لا قباحة فی کون الشیء باعتبار مندرجا فی مقولة وباعتبار آخر فی مقولة اخری ودعوی امتناع صدق المقولات علی شیء باعتبارات شتی محل مناقشة انتهی اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیة لم یلزم وتصادق الاعتباریة باعتبارات مختلفة لیس بممتنع اصلا ان الفعل له معنیان احدهما التاثیر مطلقا والثانی التاثیر التجددی

وهذا المعنى هي المقولة وكذا الانفعال يطلق على معنيين الاول مطلق التأثر والثاني التأثر التجددي والوجوب انفعال بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني وكذا الايجاب فعل بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلا يلزم صدق المقولات المتباينة على تقدير اتحاد الايجاب والوجوب فلا يرد ما قيل القائل الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح مختصر الاصول ان الشيخ صرح في الشفاء بان المقولات اجناس متباينة فلا يتصادق ولو بالاعتبار وجه عدم الورود ان قول الشيخ انما هو في المقولات الحقيقية دون الاعتبارية ونحن انما ندعي صدق الاعتبارية وبينهما فرقان بين ثم خطاب الوضع سواء كان داخلا في حد الحكم التكليفي بان يجعل الاقتضاء اعم من الصريحي والضمني او لا يكون داخلا فيه بل يكون مغائرا للحكم التكليفي اصناف ثلثة منها الحكم على الوصف بالسببية بان يكون الوصف سببا للحكم وهي بالاستقراء وقتية ان كان السبب وقتا كالدلوك لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية ان كان السبب غير الوقت كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم فقط مع بقاء السبب على السببية كالابوة في القصاص فانها منعت عن القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما او يكون مانعا للسبب عن السببية كالدين في الزكوة لان الشارع جعل النصاب الفارغ عن الحوائج الاصلية سببا لوجوب الزكوة واداء الدين من الحوائج الاصلية فالدين مانع عن انعقاد السبب فان قيل كما ان الابوة مانعة لحكم القصاص كذلك يجوز ان يكون الدين ايضا مانعا لحكم الزكوة فما الفرق بينهما يقال السبب في اصطلاح اهل الشرع يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما وهو في الاول القتل ظلما وفي الثاني النصاب المغني بخلاف المانع فانه وان كان يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما لكنه عكس السبب بمعنى ان عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه والابوة كذلك واما الدين فليس بهذه المثابة بل هو مانع بالنسبة الى النصاب المغني لا بالنسبة الى الحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكوة لانه يجوز ان لا يكون نصابا مع عدم الدين فلا يكون الدين مدارا للحكم حتى يكون مانعا بل هو مانع بالعرض فوضح الفرق ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على التسليم للمبيع اي تسليم المبيع للمشتري فصحة البيع وجوازه حكم والقدرة على التسليم شرط لانعقاده او يكون الوصف شرطا للسبب لا للحكم نفسه كالطهارة شرطت في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى وقد شرطت الطهارة فيها لا لاجل التعظيم لفقدانه مع فقدان الطهارة

هذا اعلم ان السبب عبارة عن المعرف للحكم الشرعي بمعنى ان يعرف وجود المسبب عند وجود السبب و
يعرف عدمه عند عدمه والعلة حقيقة مالها تاثير في وجود المعلول بحيث لولاها لاتمنع في الواقع ولا تاثير في الحقيقة
الا الله سبحانه لكنه تعالى ربط المسببات باسبابها والاحكام بعللها فالاسكار بالنسبة الى التحريم وكذا سائر العلل
المعتبرة في باب القياس ليست عللا حقيقية بل هي معرفات بالحقيقة فلا تتوهم ان حصر الحكم الوضعي
في السبب والمانع والشرط فاسد بوجود القسم الرابع وهي العلة الحقيقية وليست بسبب لانه عبارة عن
المظهر فقط ولما فرغ عن بيان حد الحكم واقسامه قال والآن نشرع في مسائل الاحكام

ولنقدم عليها تعريف الواجب لما فيه من كثرة الاختلاف وهو ما يستحق العقاب تاركه استحقاقا عقليا
كما عليه المعتزلة والماتريدية وجماعة من الحنفية او عاديا كما عليه الاشاعرة والحاصل ان الواجب
عبارة عما يستحق تاركه العقاب عقلاً او شرعاً قال بعض الشراح هذا التعريف اولى من السابق
فان الواجب على الكفاية فرد من المحدود ولهذا يبحث عنه في ضمن مبادي الاحكام وهو واجب على
الكل ولم يتعلق الطلب الحتمي من الكل ضرورة سقوطه بفعل البعض نعم ياثم الكل بتركه بالمرة قال وتوضيحه
ان الطلب الحتمي للفعل من كل واحد انما يتصور لو تصور امتناع تركه من كل واحد فانه ما دام جواز الترك
من جانب الشارع لايحصل الاقتضاء الحتمي اذا الترك من واحد مبهم جائز بالاستقلال والانفراد نعم
يبطل في ضمن ترك كلهم اجمعين فمع جواز الترك عن واحد واحد لايتصور الاقتضاء الحتمي واذا ترك الفعل
كل واحد واحد اثم الكل فيتحقق الوجوب على الكل بالمعنى المذكور ههنا بمعنى استحقاق العقاب بالترك وفيه
ان الطلب الحتمي لايقتضي امتناع السقوط عن كل واحد واحد مطلقاً بل اذا كان هذا الطلب عن كل واحد واحد
منفرداً بحيث لايكون فعل الآخر كافيا واما ان كان على هذا الوجه فلا وبالجملة المراد بالحتمي اعم من ان يسقط
بفعل البعض اولا ولكن تركه يكون موجبا للعقاب فمآل التعريفين واحد قال في الحاشية وزاد
ابن الحاجب قوله في جميع وقته لادخال الواجب الموسع كوقت صلوة الظهر مثلاً
اذ لا ياثم تاركه في الجزء من ذلك الوقت وانما يستحق العقاب لو تركه في تمام وقته فلا يرد ان هذا التعريف
لايشمل الواجب الموسع اذ لا يصدق عليه ان تاركه في بعض اجزاء الوقت يستحق العقاب والقاضي
ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية زعماً منه انه لو لم يقيد بهذا القيد لم يدخل
الموسع والكفائي لان الموسع انما ياثم تاركه بوجه وهو ان يترك في جميع وقته ولا ياثم تارك الواجب الكفائي

علی کل وجہ ولا یستحق العقاب بل تارکہ مع ترک الکل یستحق العقاب دون تارکہ مع فعل البعض والحق انہ
لاحاجۃ الی احد ھما لان انتہاض ترکہ سببا للعقاب فی الجملۃ کاف فتامل یعنی ان المتبادر
من التعریف ہو استحقاق العقاب فی الجملۃ وہو اعم من الترک فی جمیع اجزاء الوقت کما فی الموسع
والترک بترک الکل کما فی الکفائی فیشمل التعریف کلیہما من دون حاجۃ الی ازدیاد قید قیل فی حواشی
میرزاجان علی شرح مختصر الاصول ھھنا نظر لانہ ان ارید بالترک عدم الفعل فھو غیر مقدور
فلا یکون سببا للعقاب ووکب لانہ لا معنی لاستحقاق العقاب بالعدم لکونہ غیر مقدور وان ارید الکف
نکثیرا ما یترک الواجب لا یکف النفس عنہ وذلک لان الکف فعل اختیاری ولا یجب فی
الترک صدور فعل الکف من النفس ضرورۃ توقفہ علی تعلق ارادتہا بذلک الکف فتحقق ترک الواجب
بدون کونہ سببا للعقاب اقول لا نسلم ان غیر المقدور لا یکون سببا للعقاب وسیاتی تحقیقہ
فی مسئلۃ ان لا تکلیف الا بالفعل فتوقف انتہت والحق انہ ان کان عدم اتیان الفعل بعد بلوغ
الدعوۃ فھو کف عن الاطاعۃ فیستحق العقاب البتۃ وان کان قبل بلوغہا فھو عذر لعدم الطلب فلا یستحق
العقاب وعلی تقدیر کون الحکم والطلب عقلا قبل بلوغ الدعوۃ یقال ہو کف عن اطاعۃ حکم العقل
ولاریب انہ مقدور فیستحق العقاب ولما کان لقائل ان یقول اذا کان ترک الواجب مستحقا للعقاب
فیقتضی العقاب ولا یجوز تخلف المقتضی عن المقتضی فلا یصح العفو مع انہ ثابت بالادلۃ القطعیۃ وبعبارۃ
اخری الواجب المعفو من افراد المحدود ولا یصدق علیہ التعریف لانہ لا یستحق تارکہ العقاب اجاب
عنہ بقولہ والعفو من الکرم یعنی ان الاستحقاق لیس الا الصلوح والاستعداد ولما کان الفاعل
مختارا یجوز منہ العفو لمستحق العقاب شرعا وعقلا اما الاول فظ واما الثانی فلان العقل یجوز من الکریم
التجاوز عن العقاب لمستحقہ لانہ فضل فلا یجوز منہ امساک الثواب بشرط ان لا یوجد منہ اسباب الحبط
لاستحالۃ البخل علیہ سبحانہ فلا ینافی العفو الاستحقاق العقاب فیصدق التعریف علی الواجب المعفو قیل
فی تعریف الواجب والقائل شارح المختصر ما اوعد بالعقاب بترکہ انت تعلم ان ہذا التعریف
للواجب انما یصح علی رای الاشاعرۃ وجماعۃ من الحنفیۃ ولا یصح علی مذہب الماتریدیۃ والمعتزلۃ لان الوعد
والوعید لا یوجدان الا بعد الشرع الا ان یقال الاستحقاق بمنزلۃ الوعد والوعید وح یرجع الی التعریف
الاول ولا یکون تعریفا آخر ولما کان لقائل ان یقول الواجب المعفو من افراد المحدود ولا یصدق علیہ الحد

فانه لو اوعد على تركه بالعقاب تحقق العقاب بالترك فلم يكن معفوا عنه قال ولا يخرج العفو لان
الخلف في الوعيد جائز دون الوعد كما ثبت بالادلة السمعية من جواز العفو وايضا اصحاب العقول
السليمة يعدونه فضلا لا نقصا ورد بان ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعا وعلى تقدير العفو يلزم
الكذب وهو مستحيل على الله تعالى لانه صفة نقصان واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بان الوعيد
انشاء للتخويف فلا يتصف بالصدق والكذب ورده المص بوجوه ثلثة الاول ما قال وتجويز كونه
انشاء للتخويف كما قيل عدول عن الحقيقة ضرورة ان النصوص الواردة في الوعيد حقيقتها
الاخبار والانشاء معنى مجازي لها فتجويز كونها انشاء عدول عن الحقيقة بلا موجب ملجئ الى العدول
وانت تعلم ان الموجب الملجئ الى العدول جواز العفو واستحالة الكذب عليه تعالى والوجه الثاني ما بينه
بقوله على ان مثله يجري في الوعد فينسد باب المعاد اذ يمكن فيه ايضا ان يقال ان آيات
الوعد انشاءات للترغيب فيجوز التخلف فينسد باب المعاد فلا يثبت الجنة والنار وحشر الاجساد وهو
باطل وفيه انه قياس مع الفارق اذ في الاول ضرورة وهي ثبوت جواز العفو وبطلان الكذب في
جنابه تعالى واجتماعهما يلزم على تقدير كون الوعيدات اخبارا اذ في الثاني لا ضرورة اصلا والثالث
ما قال انه لو تم لم يدل على بطلان العفو مطلقا فان العذاب المذكور في آيات الوعيد
انما ذكر للتهديد فقط بدون الايقاع لان الايقاع ليس بثابت بخبر آخر سوى آيات الوعيد واحاديثه فلا
عذاب في الواقع فلا عفو مع ان الكلام في خروجه عن التعريف بعد التسليم وجوده وفيه انه على التقدير كونها
لانشاء التخويف كما ان ايقاع العذاب جائز كذلك العفو ايضا جائز لان التخويف انما يكون على فعل
قبيح موجب لاستحقاق العذاب والتجاوز عن مستحق العذاب هو العفو ففي التخويف كلاهما جائزان و
لا نسلم انه انما ذكر العذاب للتهديد فقط بدون جواز الايقاع فلا حاجة الى خبر آخر لثبوت الايقاع فافهم و
اجاب المص عن الايراد المذكور بقوله فلا بد ان يقال ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو
مع بقائه خبرا او ادرد عليه اولا بان التقييد ايضا عدول عن الحقيقة بلا موجب لانه مجاز بالحذف والاضمار
واجاب بعض الاعاظم بان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشرك
ثبوتا قطعيا جليا مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي
لغير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله لانشاء التخويف واما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قيل

ان الاخبار راجع علی انشاء التخویف فان التخویف مخصوص بعصاة المومنین المغفورین ونصوص الوعید تتناول
لغیرهم لیس فی حقهم تخویف ولا یصح فی کلام واحد ان یکون انشاء التخویف فی حق البعض وخبرا فی حق الآخرین
فاجاب عنه ق بانها تخویف فی حق الکل الا انه ربما یواخذ فان مواخذة الخوف جائز وربما یعفو نعم
الآیات والاحادیث المخصوصة باهل الشرک لا تحمل علی انشاء التخویف لعدم الموجب ههناک ولذا وقع
فی کلام الشیخ الاکبر ان لا وعید حقیقة الا النصوص الواردة فی حق المشرکین وثانیا بان مثل هذا التقیید
بعدم العقاب یجری فی الوعد ایضا فیلزم جواز تعذیب الموعود بالجنة بغیر حساب جوازا او وقوعیا
والجواب انا لا نسلم انه جواز ووقوعی علی ان ارتکاب المجاز انما هو للضرورة ولا ضرورة فی الوعد لما سبق
واعلم انه قال بعض الشراح مجیبا عن اصل الایراد ان القبیح بعینه قد یکون حسنا لغیره والحسن لغیره قد
یغلب علی الحسن الذاتی کما فی عصمة نبی وانقاذ بری عن سفاک ففی صورة تخلف الوعید یجوز ان یکون
الکذب کک ولا مضائقة فیه والله تعالی حکیم یصدر عنه الشر القلیل الذی یفضی الی الخیر الکثیر ولعل
ذلک الخیر صدور الحسنات من الابرار الباعث لرفع درجاتهم فی الآخرة والتخویف بالوعیدات کان
دخیلا فی ذلک الصدور ولیس ذلک بعیدا من انقاذ بری عن سفاک والتجویز العرفی کاف فی
هذا المقام وانت تعلم ان الله تعالی بری عن الصفات المستلزمة للنقصان ویصدر عنه الافعال
الحادثة باعتبار المصالح المحکمة المرتبة علیها کخلق زید وخلق عمرو وافعالهما وهکذا جمیع ما فی العالم من الخیر
والشر وهذه الافعال وان کانت فی انفسها ناقصة باعتبار الحدوث لکنها لا توجب نقصان الخالق
بل باعتبار المصالح المحکمة المرتبة علیها تدل علی کماله تعالی وان کان من جملة تلک الافعال خلق
فعل التکلم بالکلام الکاذب وخلق فعل التعلیم بالعلوم الکاذبة فی بعض العباد ولان خلق شرور العالم
لا یوجب نقصان الخالق بل بالنظر الی المصالح المرعیة فیها یعلم کماله تعالی ولا یمکن ان یصدر عنه تعالی
الافعال المستلزمة لنقصان الذات والصفات الکمالیة له تعالی کالتکلم بالکلام الکاذب فی کلامه تعالی
من صفاته الکمالیة وکمال الکلام بصدقه ویوجب کمال المتکلم ومدحه ونقصان الکلام بکذبه ویوجب نقصان
المتکلم وذمه فهذه الافعال صدورها عنه تعالی مستحیل شرعا وعقلا وقد اباح بعض المحظورات لبعض العباد
لبعض الضرورات وقد اوجب بعضها علیهم ولا ضرورة ولا اضطرار له تعالی حتی یصدر عنه تعالی
ما هو مستحیل شرعا وعقلا فظهر ان ما ذکره هذا البعض من الشارح فی غایة الوهن والسخافة ولو قیل

ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد لم يلزم
شئ من الكذب والتبديل كما لا يخفى **مسئلة الواجب** قد جرت عادة المص باطلاق الواجب
على ما يشتمل الفرض ايض على الكفاية ويقابله الواجب على العين واذا علم معنى الواجب على الكفاية
علم معنى الواجب العيني بالمقايسة اعلم ان الواجب الكفائي يحصل المقصود منه بفعل بعض العباد اى بعض
كان كالجهاد فان الغرض منه حراسة المومنين ودفع الكفار والاعداء واعلاء كلمة الله وكاقامة الحجة و
دفع الشبه فان الغرض منه حفظ قواعد الدين من ان يزلزله شبه المبطلين وكصلوة الجنازة فان الغرض
منها تعظيم اسلام الميت وكالتعليم بالعلوم الشرعية اذ الغرض منه ان يعمل المسلمون بالشرائع وحصول
هذه المقاصد لا يتوقف الا على صدور هذه الافاعيل عن فاعل ما ومثل هذا الواجب لا يتعلق وجوبه
بكل المكلفين بحيث لا يسقط بفعل البعض ولا يتعلق بواحد معين عند الله تعالى غير معلوم لنا اذ يلزم
على هذا ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به وايض يلزم عدم صحة اداء الواجب من احد ولا بواحد معلوم
لنا والا يلزم الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون وجوبه متعلقا بالكل ويسقط بفعل البعض او يتعلق بواحد
غير معين والمختار عند الجمهور هو الاول واختاره المص ايض حيث قال وهو واجب على الكل اى كل
واحد ويسقط بفعل البعض وما قال بعضهم انه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشئ فانه يجب
على من شاهدها فشرح لقول الجمهور كما افاد بعض الاعاظم ق وهذا هو ظاهر كلام صاحب الهداية حيث صرح ان
سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة صلوة الجنازة فرض على جيرانه دون من هو
بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعد ان الاقرب ضيع حقه فعلى الابعد ان
يقوم بها وان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم الكل وفيه ان القول بوجوب صلوة الجنازة على
كل احد تكليف بما لا يطاق كما لا يخفى ثم ان ههنا كلاما من وجوه الاول ان الواجب الكفائي يسقط
بفعل الغير والواجب العيني لا يسقط به بل انما يسقط بفعل العين فلا يشتركان في حقيقة الوجوب
ولو كان الواجب في الواجب الكفائي والعيني انما يختلفان في طرق الاسقاط وهو لا يوجب اختلاف الحقيقة
كما ان الاختلاف في طرق الثبوت لا يوجب اختلاف الحقيقة كالقتل الثابت بالردة والقصاص
متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني يسقط بالعفو والدية دون
الاول الثاني ان استحقاق العقاب بالترك لازم للوجوب العيني ولا يستحق العقاب بالترك في الواجب

الكفائى واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الحقيقة فلا يجب على الكل فى الواجب الكفائى كما يجب فى الواجب
العينى والالزم اتحاد هما فى الحقيقة وهو خلف والجواب انه ان اريد انه فى جميع انحاء الترك يستحق العقاب فليس
كذلك فى الواجب العينى ايضا لان وجوب بعضها يسقط فى حالة الاكراه فبالترك بهذا الوجه لا يستحق العقاب وان
اريد ان الترك بوجه خاص يستحق العقاب فهو صادق على الواجب الكفائى ايضا اذ فيه ايضا يستحق العقاب
بالترك مع ترك الكل الثالث انه اذا سقط امر الوجوب قبل الاداء فى حق التارك يلزم النسخ مع انه ليس

بنسخ بالاتفاق واجاب عنه المصنف بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء

قد يكون لانتفاء علة الوجوب وهى حصول المقصود من ايجابه باتيان البعض كحصول اعلاء كلمة الله ودفع غلبة
الكفار بجهاد بعض العباد وما قيل المراد الجميع من حيث هو اى الكل المجموعى لا كل واحد اذ لو تعلق الخطاب
بكل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا
فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه
لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض فلا رفع للطلب عما
منه الطلب فلا نسخ ففيه اولا ما عرفت انه لا حاجة الى ارادة الكل المجموعى اذ لا يلزم النسخ على تقدير ارادة
الكل الافرادى ايضا فتذكر وثانيا ما قال بعض الاعاظم ان اشتراط الاجتماع فى الوجوب غير معقول والا لزم
الاثم بترك البعض المعين لانه يستلزم ترك المجموع من حيث هو مجموع فيلزم تأثيم الكل من حيث هو كل بترك

البعض وهو ينافى الوجوب الكفائى وقيل على البعض المبهم والاستدلال لنا على المختار انه اثم الكل
اى كل واحد بتركه اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل ولو لم يكن واجبا على كل واحد لم يأثموا لان الاثم على
كل واحد انما هو بترك ما يجب عليه لا بترك ما يجب على غيره واورد عليه اولا بان اثم الكل لا يوجب الوجوب
على الكل بل تأثيم الكل لكونه فردا من البعض المبهم ويجئ جوابه ان شاء الله تعالى وثانيا بان اثم الكل انما هو
للوجوب على الكل من حيث هو كل وقد عرفت ان اشتراط الاجتماع فى الوجوب غير معقول وقد يستدل
على المختار بالنصوص الدالة على الوجوب على الكل فى الواجب الكفائى كقوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ
وقوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وسيأتى ماله وما عليه ان شاء الله تعالى
والقائلون بالوجوب على البعض المبهم قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل

لم يسقط بفعل البعض كسائر الواجبات قلنا فى الجواب لا نسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل

في الواقع وقد وجد فلم تبق علة الوجوب فسقط كسقوط ما على الكفيلين من المطالبة باداء احدهما

فقياس الوجوب على الكل مع سقوطه بفعل البعض بوجوب المطالبة على الكفيلين وسقوطه باداء احدهما للعلة

المشتركة بينهما وهو حصول المقصود قالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به

والثاني متحقق بالنص كخصال الكفارة فكذا الاول والحاصل ان التكليف بالمكلف به المبهم صحيح لحصول

المقصود باتيان بعض المكلف به فكذا التكليف بالمكلف المبهم صحيح لحصول المصلحة بفعل البعض وقد يقرر

بان الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض ولا يخيل الا مانع

الا الابهام وهو ليس بمانع لان الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به وهو غير مانع والجواب

ان النصوص واردة في الوجوب على الكل فاثبات الوجوب على البعض المبهم الشامل له ولغيره بالقياس

في مقابلة النصوص باطل غير مسموع مع ان سقوطه بفعل الكل والبعض لا يستلزم الوجوب على القدر

المشترك لم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد واجاب عنه المص

بقوله قلنا تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المعين بترك المبهم فانه معقول ولا تماثل بين

المعقول وغيره قيل القائل العلامة التفتازاني في شرح الشرح مذهبهم اثم الكل بترك البعض

يعني ان مذهبهم ليس تاثيم المبهم بل مذهبهم تاثيم الجميع من ترك البعض المبهم فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول

قلنا في جواب ما قال العلامة التفتازاني ان تاثيم المبهم لازم اذ ترك البعض يقتضي اولا وبالذات

اثم البعض المبهم وان كان يؤدي الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم اولوية البعض دون البعض بل

نقول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان واجبا على الكل وهم غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم

وحاصله انه وان كان مذهبهم اثم الكل لكن لا يصح اثم الكل لا بالذات ولا بالعرض لان

الاثم بالذات انما هو للبعض المبهم لان الوجوب انما هو عليه بالذات والتاثيم بالعرض

يتوقف على الوجوب بالعرض على الكل ولم يقولوا به وانت تعلم انهم وان لم يصرحوا به لكن يلزم من قولهم

الوجوب بالعرض على الكل لانهم قالوا الوجوب على البعض المبهم ولا اولوية للبعض دون البعض في

نسبة الوجوب فيلزم نسبته الى الكل بعين ما ذكر في نسبة الترك والاثم ويمكن ان يقال لا يلزم عليهم تاثيم

المبهم الغير المعقول لانا نختار ان الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم اي البعض ما من

المكلفين مطلوب فعله والاثم مرتب على ترك من وجب عليه الفعل وهو ترك بعض ما من المكلفين وترك

بعض ما الفعل ليس معناه الا ان ليس بعض ما فاعلا فيفيد العموم لان النكرة تحت النفي تفيد عموم النفي فصار
في قوة السالبة الكلية فترك بعض ما هو هو ترك الكل فتاثيم البعض هو تاثيم الكل لان التاثيم يترتب على
الترك وترك البعض المبهم هو عين ترك الكل وهو معقول فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول فظهر ان تاثيم المبهم
من غير تاثيم الكل غير متحقق حتى يصير غير معقول ولو قيل البعض المعين فرد للبعض المبهم فتركه ايضا فرد لتركه يقال
ترك البعض المبهم في قوة السالبة الكلية وترك البعض المعين في قوة السالبة الجزئية ولا معنى لكون
السالبة الجزئية فردا للسالبة الكلية بل الامر بالعكس وان قيل ان تاثيم البعض المعين في ضمن ترك الكل على
وتاثيمه فرد من تاثيم المبهم يقال انه لا تحقق له اصلا بدون تحقق تاثيم الكل والكلام في
العموم بحسب التحقق لا في العموم بحسب المفهوم والاعتبار اقول معترضا على الجواب الكل من فرد البعض
المبهم اذ المراد من البعض المبهم اعم من ان تحقق في البعض او في الكل فان الكل اذا اتوا به اتوا
بما وجب عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض
وهذا النحو من تاثيم المبهم الذي تحقق بتحقق الكل معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل نعم
تاثيم المبهم الغير المجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول وهو غير لازم ههنا فلا يلزم تاثيم المبهم الغير
المعقول واعترض عليه بعض الاعاظم بوجهين الاول ان الكل وان كان فردا للبعض لكن الوجوب
اما على واحد واحد مما صدق عليه البعض او على البعض المبهم في اي فرد تحقق على الاول الوجوب على الكل
وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني تاثيم المبهم لازم قطعا لان الآثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا
التارك للواجب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول والثاني ان تاثيم المبهم باطل لان العقاب اما على البعض
المبهم من حيث الابهام او على بعض معين او على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا اولوية
للبعض وكذا الثالث لانه ظلم لان الكل اخذ العذر بانك اوجبت على البعض فعذب سوائي ولا يصح
ان يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس اولى من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمته سبقت
غضبه ولو قيل ان الوجوب على افراد البعض والكل من افراده آل الى ما قلنا من الوجوب على الجميع
وانت تعلم انه يجوز ان يخاطب الآمر جماعة ويأمرها بان اطلب من احد منكم هذا الفعل فان لم يفعل احد منكم
فاعاقبكم جميعا وان فعل منكم احد فاثيب به الفاعل وارفع الطلب عن الكل ولا يلزم على هذا التقدير محذور
اصلا فتاثيم المبهم تحقق في ضمن تاثيم الكل بان يكون تحققه عين تحققه كما ان تحقق الكلي عين تحقق الفرد فتوهم

العقاب والحساب في هذه الصورة الى الكل ليس بظلم اصلاً قالوا ثالثاً قال الله تعالى وما كان
المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اي هلا خرج من جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا الخ قال شارح المختصر وهو تصريح
بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة وقال السيد المحقق اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلة على
الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة فظاهر قلنا مؤول بالسقوط بفعل البعض
جمعاً بين الادلة التي هي المثبتة للوجوب على البعض المبهم وبين دليلنا المثبت للوجوب على الكل والسقوط
بفعل البعض والجمع بين الادلة واجب بقدر الامكان لان الاصل فيها الاعمال لا الاهمال وربما قال بعض
الاعاظم ق ان هذا الجواب على سبيل التنزل اذ ليس في الآية الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيها
تحريض لخروج البعض لتحصيل لهم فائدة التفقه فمع مخالفته لما صرح به المحققون كشارح المختصر والسيد
المحقق وغيرهما مخالف لما عليه المفسرون ثم قال في التحرير يشكل بسقوط صلوة الجنازة
بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه وهذا الاشكال كما يرد على القول بكون الوجوب على الكل كذلك يرد على القول بالوجوب
على البعض المبهم ايضاً لان الصبي ليس مصداقاً لذلك البعض المبهم اذ لا خطاب للصبي ولو كان عاقلاً فلا يصح
ان يقال ادى بعض من وجب عليه واجاب المص عن ذلك الاشكال بقوله اقول لا اشكال فان
ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا يجب اداء الدين عليه واورد عليه بان هذا قياس
الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح واجاب عنه بعض الاعاظم بانه ربما يكون المقصود من
ايجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه او باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب
وهذا كما انه متحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلاً فان وجد الدائن مال المديون
واخذ بقدر دينه من غير اذنه او ادى المتبرع الدين يسقط الوجوب عن ذمة المديون كذلك في حقوق
الله التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل
وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اسلم الكفرة او ماتوا جميعاً او اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا
جميعاً يسقط وجوب الجهاد عن الذمة وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب فترك كل من وجب عليه لا يستلزم
عقاب الكل اذا حصل المقصود فالقول بانه واجب على الكل او على البعض المبهم كلاهما صحيحان وما

واحد بالنظر الی المقصود فالنزاع لفظی ولذا وقع فی بعض النصوص الوجوب صریحا علی الکل وفی بعضها الوجوب علی البعض المبهم بقی ههنا شیء وهو ان اداء المتبرع الدین انما یصح لانه ادی الی الدائن مثل دین المدیون من جانبه فحصل المقصود وهو ایصال المال الی صاحبه وذلک حاصل باداء المتبرع والمدیون کلیهما والمطلوب فی صلوة الجنازة تعظیم اسلام المیت ودعائه وهذا انما یحصل بکمال العقل والتوجه الی جناب الحق تعالی وتعظیم الصبی ودعائه لقصور عقله لیس مثل تعظیم البالغ ودعائه فلم یحصل المقصود من فعل الصبی فلم یسقط الوجوب ولذا لم یقل الحنفیة بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبی العاقل

مسئلة ایجاب امر من امور معلومة صحیح وواقع وهو الواجب المخیر اصطلاحا

کخصال الکفارة وقیل فیها الا یجاب بالجمیع ویسقط بفعل البعض فلو اتی المکلف

الجمیع یستحق ثواب واجبات هذا کما فی الواجب الکفائی عند الجمهور لانه ایجاب علی الجمیع و یسقط بفعل البعض ویاثم بترک الکل ولو ادی الکل یستحق الکل ثواب اداء الواجب وههنا کلام اما اولا فلان وجوب الجمیع مناف لقولهم بالسقوط بفعل البعض فان ایجاب الجمیع من الشارع انما یتصور لو تصور امتناع عدمه مطلقا ولم یمتنع منه کک فان عدمه علی تجویز عدمه بعدم جزء ووجود جزء وبعدم تمام الاجزاء والاول لم یمتنع من الشارع علی قولهم بالسقوط بفعل البعض وانت تعلم ان هذا انما یرد لو ارید بالجمیع الکل المجموعی ای من حیث الاجتماع لان عدم المجموع ح قد یکون بعدم جزء و قد یکون بعدم تمام الاجزاء واذا ارید به الکل البدلی فعدمه لیس الا بعدم تمام الاجزاء لان الکل البدلی لیس الا الفرد المنتشر وعدمه عام وهذا العدم ممتنع من الشارع فیلزم الاثم واما ثانیا فلما قال

اقول هذا غیر مطرد اذ ذلک فرع اجتماع الجمیع وقد لا یجوز کنصب

حد المستعدین للامامة الکبری فانه واجب ونصب الکل حرام فکیف یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات بل یستحق الاثم واجیب عنه اولا بان معنی لو اتی بالجمیع یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات انه لو صح الاتیان بالجمیع یستحق ثوابات وثانیا بان النزاع انما هو فیما ورد الامر مرددا بین اشیاء معلومة وعلی هذا فالنقض باحد المستعدین للامامة انما یرد لو ثبت الامر فیها کک والا لا

ثم هذا الاحتمال مما لم یشتهر قائله قال فی الحاشیة قد نسب هذا الاحتمال الی بعض

المعتزلة لکن المشاهیر منهم یدعون ان الواجب بالجمیع یعنی لا یجوز الاخلال

بالکل وان فعل واحدا منها یخرج عن عهدة التکلیف ولا یثاب ولا یعاقب الا علی
فعل واجب واحد او ترکه انتهت وقیل الواجب واحد معین عند الله تعالی مبهم
عندنا وهو التعین عندنا بالفعل فیختلف الواجب فمن اتی بالاعتاق فهو الواجب علیه ومن اتی
بالاطعام او الکسوة فهو الواجب علیه عنده تعالی ورد بان الوجوب قبل الفعل حتی یتمثل
وعلی هذا یلزم ان یکون بعد الفعل وهو خلف یعنی انه اذا وجب المعین فالوجوب بعد
التعین والتعین بعد الفعل فیلزم ان یکون الوجوب بعد الفعل مع ان الوجوب قبل الفعل
حتی یتصور الامتثال والاطاعة واجاب عنه المص فی الحاشیة بقوله اعلم ان الوجوب طلب
والطلب انما یکون قبل المطلوب والتعین ولو فی علم الباری تعالی فرع الوجود لان العلم
تابع للمعلوم فتدبر انتهت انت تعلم ان هذا الجواب یرفع اصل المذهب ایضا کما
انه یرفع الایراد اذ انه لا یتصور الطلب للمعین لان التعین انما یکون بعد وجود المطلوب والطلب
قبله فلا یتصور وجوب المعین بما هو معین فلا یکون الواجب واحدا معینا عنده تعالی
علی ان التعین فی العلم عبارة عن التمیز فیه وظاهر انه لیس فرعا للوجود الواقعی للمعلوم فان
علمه تعالی فعلی مقدم علی الایجاد لا یتوقف علی وجود المعلوم اصلا فان قیل ذلک العلم
انما هو علی الوجه الکلی وبعد التعین یکون علما جزئیا یقال هذا مستلزم للجهل بل الله تعالی
یعلم الاشیاء قبل وجودها علی الوجه الجزئی ولا یخفی علیه شیء لا قبل الوجود ولا بعده فافهم ثم
ان الواجب الموسع کالصلوة مثلا واجب مخیر فی افراد الصلوة من اول الوقت الی
آخره فلو کان الفرد المعین واجبا ویعلم وجوبه بالفعل یلزم ان لا یکون المکلف عالما بما کلف به
قبل الفعل فلا یتصور الامتثال فیفوت المقصود من الوجوب وقیل الواجب متعین لا یختلف لکن
یسقط به وبالآخر لوقوعه بدلا عنه ومثل بالتوجه الی القبلة فانه واجب بعینه وعند العجز یصار الی التوجه
الی غیرها وفیه انه ان ارید ان الواجب متعین عنده تعالی وعند الناس فالثانی خلاف الواقع وان
ارید ان الواجب متعین عند الله تعالی فقط وان کان غیر معلوم لنا لکنا نعلم ان الوجوب یسقط بای
تلک الامور عینا او بدلا فلا فائدة فی طلب امر معین من امور معلومة مع انه یلزم ان لا یکون المکلف

عالماً بما کلف به لنا الجواز عقلاً یعنی وجود الواجب المخیر جائز عقلا بمعنی ان العقل یجوز ان یوجب الآمر واحداً
من الامور المعلومة ای القدر المشترک بینها بحیث یخرج عن اشتغال الذمة باداء ایها شاء فان بعض الاعاظم
ان الواجبات کلها انما طلب فیها القدر المشترک فان الصلوة انما طلب فیها القدر المشترک بین الصلوات
الجزئیة الواقعة فی کل جزء جزء من وقتها انتهی وکذا الصوم لانه امساک من ابتداء الصبح الصادق الی وقت
الافطار عن ادخال شئ فی البطن او فیما له حکم البطن وعن الجماع فالامساک المشترک بین الامساکات الجزئیة
الواقعة فی کل جزء جزء الی وقت الافطار واجب وکذا الحج المشترک بین الارکان الجزئیة الواقعة
فی کل جزء من وقتها وکذا الزکوة فی مال النصاب بعد حولان الحول لان اداء المال المشترک الواقع
فی کل جزء جزء من النصاب الی المستحق واجب وہکذا فی الواجبات الاخر لان کل فعل کلف به فله
افراد کثیرة بحسب اجزاء الزمان او خصوصیات الاسباب یطلب احدها فان قلت یلزم علی ہذا ان
لا یوجد الواجب المعین الذی ہو القسم المقابل للواجب المخیر یقال الواجب المخیر فی اصطلاح الشرع ما کان
الطلب فیه للافعال المختلفة الجنس بالتردید کالاعتاق والاطعام والکسوة والواجب المعین ما فیه طلب جنس
معین او یقال تحقق الوجوب المعین اذا کان الطلب لجنس معین بالذات وان کان الطلب مخیرا
فی احد افراده بالعرض واذا کان الطلب لاحد الاجناس المختلفة بالذات فهو واجب مخیر بالذات و
تحقق الوجوب المعین ووجوب مخیر آخر بالعرض کما فی آیة الکفارة طلب احد الاجناس الثلثة اولا ثم وجوب
جنس معین کالاعتاق واعتاق الرقبة بالتخییر فی افراد الرقبة والنص دال علیه وہو قوله تعالی فکفارته
اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة واو لاحد الامور والقائلون بایجاب
الجمیع والسقوط بفعل البعض قالوا انی نفی التخییر او لا الواحد غیر معین وغیر المعین مبهم والمبهم مجهول
یستحیل وقوعه فلا تکلیف به قلنا لا نسلم ان غیر المعین مجهول بل هو معلوم من حیث انه واجب
وهی مفهوم الواحد من الثلثة ویقع بوقوع الکل منفرداً او مجتمعاً وانما یستحیل لو کلف بایقاعه
غیر معین فی الخارج وہو ممنوع بل حاله حال الطبیعة المطلقة المطلوبة فی الامر لان مفهوم احدها قدر مشترک
معلوم مثل الطبیعة المعلومة المشترکة بین الافراد ولا فرق بین المطلق والمبهم فی المعلومیة بالتعین
الجنسی وفی المجهولیة بالتعین الخاص منه فان قیل ح یرتفع الفرق بین الواجب المخیر والواجب المعین
اذ لا فرق بینهما الا بطلب المبهم وطلب المطلق فکیف یصح المقابلة بینهما یقال الشارع اذا طلب وجود طبیعة

بالذات مع قطع النظر عن لحاظ الفردية فهو واجب معين واذا طلب وجود فرد ما بالذات بلحاظ الفردية
فهو واجب مخير ففي الواجب المعين لايكون طلب فرد ما بالذات فلايكون واجبا مخيرا في اصطلاح
الشرع وفي الواجب المخير لايكون الطبيعة مطلوبة بالذات فلايكون واجبا في ذلك الاصطلاح ويمكن
ان يقال الواحد المبهم قدر مشترك بدلي والطبيعة المطلقة قدر مشترك اجتماعي فظهر الفرق بينهما قالوا
ثانيا ان كون الواجب احدهما والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات
التي هي افراده وذلك جائز وذلك لان محل التخيير غير محل الوجوب فارتفع التناقض لاختلاف
الموضوع كوجوب احد النقيضين لاستحالة ارتفاعهما مع امكان كل منهما اورد عليه بان الواجب
مايكون مطلوبا للطالب بالايقاع والمبهم لايمكن ايقاعه في الخارج فلايكون مطلوبا فلايكون واجبا
بل المطلوب انما هو المتعين فهو الواجب والمخير فيه ايضا فيلزم اجتماع النقيضين واجيب بان الواجب
مايكون مطلوبا للايقاع في الخارج اما بنفسه وذلك اذا كان متعينا او باعتبار فرد منه كما اذا كان
مبهما او طبيعة مطلقة فالواجب الطبيعة او المبهم ولكن يجب وجوده في الخارج في الفرد المعين والمخير فيه
المتعين من حيث انه متعين فالمحلان متغائران ورد بان حكم الفرد ثابت للطبيعة من حيث هي
هي مع قطع النظر عن ذلك الفرد فاذا كان المخير فيه حكما لفرد معين تثبت للطبيعة ايضا فيلزم اجتماعهما
في الطبيعة واجيب عنه بوجهين الاول ان محلهما متغائران في نفس الامر بجهة الطبيعة وبجهة الفرد
المعين فلا تناقض في نفس الامر كما ان الطبيعة المطلقة مشتركة بين الافراد بحسب نفسها ومتعينة
بحسب الحكم الثابت للفرد والسر فيه ان الطبيعة حاملة لاحكام مختلفة بجهات مختلفة وثمة تراهم
يقولون في مرتبة الطبيعة من حيث هي ابهام ارتفاع النقيضين الثاني ان شرط التناقض بين
القضيتين ان لا تكونا مهملتين وههنا يحصل قضيتان مهملتان فلا تناقض وما قال بعض الشراح هذا
شرط آخر سوى الشرائط المذكورة في كتب المنطق ليس بشئ لان هذا الشرط داخل في شرط اختلاف
الكمية كما لايخفى والحق ان حكم الطبيعة بحسب وجوده في الفرد المعين وحكم الفرد كلاهما من جهة الفرد المعين
فليسا بجهتين مختلفتين بان احدهما يعني حكم الطبيعة مع قطع النظر عن الفرد وثانيهما حكم نفس الفرد
فيلزم التناقض والصواب في الجواب ان يقال الوجوب طلب المعين لايقاعه في الخارج وهو يتصور
على نحوين الاول طلب المعين الشخصي لايقاع نفسه في الخارج والثاني طلب المعين الجنسي لايقاعه في ضمن

معین شخصی فلا یمکن التخییر فی الاول ویمکن فی الثانی بحسب التعینات الشخصیة فلا تناقض لان الطلب
الحتمی لمعین جنسی والتخییر فی معین شخصی وقالوا ثالثا الوجوب بالجمیع فی التخییر کالوجوب علی
الجمیع فی الکفایة فیکون الواجب فیه الکل کما کان الواجب هناک علی الکل فان المقتضی فیهما واحد
وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا انه قیاس مع الفارق اذ تاثیم واحد لا بعینه غیر معقول
بخلاف التاثیم بترک واحد فانه معقول ویرد علیه اولا ما قال المطلوب سابقا بقوله الکل من فرد البعض
المبهم فان الکل اذا تواتوا بما وجب علیهم اتفاقا وهذا النحو من تاثیم المبهم معقول وثانیا ما قد عرفت سنا
ان الاثم مترتب علی ترک من وجب علیه الفعل وهو بعض ما من المکلفین وترک بعض ما الفعل لیس معناه
الا ان لیس احد ما فاعلا وهو سالبة کلیة فترک بعض ما هو ترک الکل فتاثیم البعض المبهم هو تاثیم الکل فلا یلزم
تاثیم المبهم الغیر المعقول ضرورة ان تاثیم المبهم من غیر تاثیم الکل غیر متحقق والقائلون بوجوب معین
مختلف بالفعل قالوا علم ما یفعل فهو الواجب قلنا لکونه احدها لا بخصوصه یعنی لکونه فردا من
افراد الواجب وهو الواحد من الثلثة قال فی الحاشیة اقول یلزم منه انه لو لم یفعل لم یکن
شیء واجبا وذلک باطل اتفاقا الا ان یقال المعنی انه لو فعل لفعل ذلک الشیء فیعلم الموجود
والمعدوم ولا یخفی ما فیه انتهت لعل وجه ما فیه ان کل فعل من خصال الکفارة ممکن وکل ممکن جاز
تعلق المشیة بوجوده فان فرض ترک خصال الکفارة جمیعا فقد عدم مشیة بکلها فلا وجه للتخصیص بواحد
منها والقائلون بوجوب واحد غیر مختلف قالوا اذ لا یجب ان یعلم الامر الواجب اذ لا یصح
الطلب بدون علم المطلوب فیکون معینا عنده تعالی فاذا علم الواجب تعین الواجب لان
العلم والتمیز بدون التعیین غیر معقول قلنا تعلمه حسبما اوجبه یعنی ان الله تعالی یعلم الواجب حسبما
اوجبه وهو مفهوم احدها وهو متعین ومتمیز عنده تعالی ولا ابهام فیه انما الابهام فی افراده فان العلم
تابع ای مطابق للمعلوم فیعلمه بتلک الحیثیة فالمعلوم لما کان احد الاشیاء فالعلم متعلق به کک
وقالوا ثانیا لو اتی بالکل معا فالامتثال اما بالکل ای باداء المجموع من حیث هو المجموع بحیث
لا یحصل الامتثال باداء واحد منها فیجب اداء الکل مجموعا لانه علة تامة للامتثال ووجوب اداء الکل
باطل لان ایجاب الجمیع من الشارع انما یتصور لو تصور امتناع عدمه مطلقا ولم یمتنع عدمه کک لان
عدم المجموع بعدم جزء ووجود جزء لم یمتنع من الشارع بناء علی السقوط بفعل البعض او بالکل واحد

ای باداء کل واحد واحد بحیث لا یحتاج فی حصول الامتثال الی اداء آخر فیصیر کل واحد علة تامة للامتثال
فیلزم تعدد العلل التامة وهو ایضاً باطل وبواحد لا بعینه وهو غیر موجود ای غیر قابل للوجود فی الخارج
فلا یتصور حصول الامتثال بادائه وایقاعه فی الخارج فتعین المتعین ای فتعین ان
علة حصول الامتثال اداء واحد معین فاداء معین واجب لا غیر اقول هذا جواب عن الدلیل
باختیار الشق الاول محصله انه لا یلزم وجوب الکل بالامتثال بالکل وانما یلزم وجوب اداء الکل
بالامتثال لو لم یکن الکل بدلا ولو کان بدلا لم یلزم وجوب الکل بالامتثال بالکل فلو ادی جمیع خصال
الکفارة لا یتحقق الامتثال بالنظر الی اداء المجموع الا انه تحقق علة الامتثال وهو اداء احدها لا اداء کلها

الا تری ان عدم الجزء علة تامة لعدم الکل فاذا عدم الجزءان کان المجموع هو العلة التامة
بالنظر الی ان مجموع العدمین مشتمل علی عدم الجزء الذی هو العلة التامة المستقلة لعدم الکل لا لان ذلک
الکل علة تامة مستقلة ایضاً والا لزم تعدد العلل المستقلة فکذا ههنا اداء احدها علة تامة للامتثال واداء
اثنین منها ایضاً علة تامة لکن لا لانه علة مستقلة والحاصل ان الامتثال وان کان واحدا لکن علته
التامة وجود احدها فاذا وجد اثنان منها معاً کان مجموع وجودهما ایضاً علة تامة بالنظر الی ان مجموعهما
مشتمل علی وجود احدها الذی هو العلة التامة المستقلة لوجود الامتثال لا لان ذلک المجموع علة تامة
مستقلة وهذا موافق لما ذهب الیه بعض المحققین من ان علة عدم المعلول لیس عدم العلة المعینة بل
عدم علة من العلل الناقصة واما عدم علة معینة منها فهو مستلزم لعدم المعلول وقال البعض عدم المعلول
لیس یتوقف بالذات الا علی عدم العلة التامة فشیء بعینه لا یتوقف وجوداً وعدماً الا علی شیء بعینه واما
عدم احد الاجزاء بعینه او لا بعینه فعلی خلاف متصورات الجماهیر من مقارنات الموقوف علیه ولوازمه
لا من الداخلات واورد علیه بان العلة التامة هو مجموع العلل الناقصة بمعنی احادها لا بمعنی المرکب
منها المغائر لها والا لزم ان یکون العلة التامة جزءاً لنفسها لانها جملة ما یتوقف علیه فیلزم ان یکون
هی ایضاً جزءاً لتلک الجملة التی هی نفسها فعدم العلة التامة لیس الا عدمات احاد العلل الناقصة
فلو کانت علة عدم المعلول عدم علة التامة دون عدم واحد منها یلزم ان لا یعدم المعلول الا عند
عدماتها ولیس کذلک اذ کثیراً ما یعدم المعلول عند واحد من العلل الناقصة ورد اولاً بان العلة التامة
المرکبة لا بد وان یکون لبعض اجزائها اجتماع مع بعض سواء کانت الیة داخلة او خارجة عارضة

وهي ايضاً كثرة مخصوصة معينة لا تكثر فيها الا بحسب الاشتمال على الاجزاء فعدم المعلول لا يتوقف بالذات
الا على عدم الكثرة المعينة المخصوصة وهو عدم العلة التامة سواء كان عدمها بعدم واحد من احادها او
بعدم جميعها وثانياً بانه لو كان وجود العلة التامة بمعنى وجودات العلل الناقصة وعدمها بمعنى عدماتها
فاذا عدم واحد من العلل الناقصة يلزم ان لا يتحقق وجود العلة التامة ولا عدمها فيلزم ارتفاع
النقيضين وثالثاً بانه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة فاما ان يصدق الكثرة موجودة او
يصدق الكثرة معدومة على الثاني يبطل القول بانه لا يعدم الكثرة الا بعدمات جميع احادها وعلى
الاول يلزم اجتماع النقيضين لانه لا يصدق الا اذا فرض وجود ما عدم وما قيل ان قولنا الكثرة موجودة
قضية مجملة راجعة الى قضايا منفصلة متعددة اي هذا موجود وذاك موجود وكذا قولك الكثرة معدومة
فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد المفروض العدم كاذبة وسالبتها صادقة والبواقي
بالعكس يعني ايجاباتها صادقة وسوالبها كاذبة ففيه ان ارجاع القول المذكور الى التفصيل غير واف
لان الكثرة التي كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعاً بعد الفرض وان كانت ثابتة في
ضمن الكثرة الاخرى فيبطل القول بانها لا تعدم الا بعدمات جميعها وما قال بعض الاعاظم في بعض
حواشيه ان عدم العلة ليس الا عدما متعلقا بها واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها تكون
عدمات متعددة فعدم العلة التامة اما عبارة عن جملة تلك العدمات او عبارة عن عدم جزء
لا بعينه والاول يوجب ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع العلل والثاني يبطل مطلوبكم ويثبت
مطلوبنا من ان عدم واحد لا بعينه علة لعدم المعلول ففيه انا لا نسلم انه في هذا الشق يبطل مراد الخصم اذ له
ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم جزء ما لا بعينه لكن عدم المعلول ليس الا بعدم العلة
التامة من حيث هو عدمها وان تحقق معه عدم جزء لا بعينه واجاب في المنهاج بان الامتثال بكل
ولا مضائقة في تعدد العلل اذ تلك معرفات شرعية وليست عللا حقيقية وفيه نظر ظاهر وجه النظر
انا سلمنا ان تلك الامور معرفات شرعية لا علل مؤثرة الا انه اذا كان الامتثال بكل واحد منها على الانفراد
ويكون كل واحد منها معرفاً تاماً فيلزم تعدد المعرفات الشرعية على شيء واحد وهو ايضاً باطل كبطلان
توارد العلل التامة واورد عليه بان المصنف قد حقق في الاصل الرابع تجويز تعدد العلل الشرعية في
باب القياس واجاب عنه بعض الاعاظم بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة

شرعیة بل عقلیة والشرع انما جعل الواجب واجباً واما کونه موجباً للامتثال فامر عقلی نعم انها علل عادیة
والمؤثر هو الله تعالی لکن التعدد فیها ایضاً غیر متصور وکیف یجوز عاقل احتراق خشب واحد باحتراقین
فلا منافاة لانه اثبت فی باب القیاس جواز تعدد العلل الشرعیة ومنع ههنا تعدد العلل العادیة و
فیه ان شارح المنهاج قد منع تعدد المعرفات الشرعیة ایضاً وایضاً جعل تعدد العلل العادیة مقابلاً
للعلل الشرعیة وجعل کون الواجب موجباً للامتثال امراً عقلیاً عادیاً وهو بعید لان الایجاب
لیس الا طلب الفعل لفائدة الامتثال فکما ان الایجاب علة له یعلم بالشرع کذلک اتیان الفعل
علة یعلم بالشرع ایضاً وان کان وجود الممتثل وارادته وغیرهما عللاً عادیة تقسیم اعلم ان الواجب
قد یکون مطلقاً عن الوقت ای لا تعلق بوقت محدود وان کان لا محالة فی وقت کالزکوٰة وقد یکون
مقیداً ای متعلقاً بوقت محدود بحیث لا یکون الاتیان فی غیر ذلک الوقت اداءً بل یکون اما
قضاءً کالصلوٰة خارج الوقت او لا یکون مشروعاً اصلاً کالصوم فی اللیل والوقت فی الموقت اما
ان یفضل عن الواجب بان یبقی قدر من الوقت بعد اداء الواجب فیسمی ظرفاً وموسعاً وقد یطلق
الموسع علی الواجب کوقت الصلوٰة قال فی الحاشیة لانها محل حدوث النعم یعنی ان محل
حدوث النعم وقت لا محالة والسبب لوجوب الصلوٰة هو حدوث النعم شکر النعمة فاقیم مقامها ای
اقیم المحل مقام الحال فی السببیة تیسیراً لان الوقت معلوم وحدوث النعم لکونها لا تعد ولا تحصی غیر
معلوم واجلی تعرفاً ای هذه الاوقات اجلی تعرفاً وتعریفاً لان کون المحل اجلی یستلزم کون الحال
ای المظروف اجلی فاختیر من بین سائر الاوقات تشریفاً له انتهت الحاصل ان النعم مترادفة
فی الاوقات والعبادة شکر فاقیم المحل مقام الحال ولهو سبب للوجوب ای الوقت سبب لوجوب
المؤدی ای لزوم الهیئة الحاصلة من الارکان المخصوصة مرتب علیه فهو مؤثر فیه بالنسبة الینا لانه تعالی
ربط الاحکام بالاسباب الظاهرة کالملک بالشراء وظرف للمؤدی ای وقت الصلوٰة ظرف للمؤدی
ای زمان یحیط به ویفضل علیه وشرط للاداء اذ لا یتحقق الاداء بدونه والوقت یوجد بدونه وهو
الحکم فی کل موقت ای حکم الشرطیة یوجد فی کل موقت بخلاف السببیة فانه لا یوجد فی الکل
فان المنذور المعین واجب ولیس الوقت سبباً له بل هو شرط له ولیس المظروف عین المشروط
ضرورة ان المظروف هو المؤدی والمشروط هو الاداء وهما متغایران وما فی التحریر المراد بالاداء الفعل

المفعول وهو المودی فیتحد ان ای المظروف والمشروط لا فعل الفاعل وهو الاداء بالمعنی المصدری
لانه اعتباری لا وجود له فی الخارج والمشروط لابد وان یکون موجوداً فی الخارج فیندفع بان الحادث

وان کان اعتباریاً یصلح للشرطیة لعل غرض صاحب التحریر ان مرادهم بالاداء هذا الفعل المودی لا الفعل الفاعل الذی هو معنی اعتباری لان الموصوف بالاداء عندهم ما هو موجود فی الخارج ولیس غرضه نفی مشروطیته لکونه اعتباریاً فهو لا ینفی مشروطیة الاعتباری حتی یندفع بما قال المص واعلم انه قال بعض الشراح الاداء بالمعنی المصدری له مفهوم انتزاعی ومصداق هو المنشاء لانتزاعه ولا شک ان المفهوم معنی انتزاعی تابع لاعتبار المعتبر فما لم یوجد الاعتبار لم یوجد ولا یصلح للمشروطیة للوقت فان هذا المفهوم لا یتحقق فی الذهن قبل الوقت ایضا فلم یکن هذا المفهوم التابع لاعتبار المعتبر قابلا للمشروطیة بالوقت فان المشروط لا یوجد بدون الشرط واما مصداق هذا المفهوم ای الاداء فهو الفعل المودی ولیس غیره فلا یصلح للمشروطیة الا ذلک فح یکون المودی المظروف والمشروط واحداً فان قلت ههنا امر ثالث وهو مفهوم الاداء المصدری من حیث انه منتزع عن المنشاء ولا شک ان هذا المفهوم من حیث هو کذلک لم یکن لیتحقق قبل الوقت وان کان نفس المفهوم یمکن حصوله فی الذهن قبله وبعده ومعه قلت هذا المفهوم من هذه الحیثیة ایضا مفهوم انتزاعی منشاءه هو الفعل المودی المظروف فیجری الشقوق وینتهی بالآخرة الی ان القابل للمشروطیة لیس الا الفعل المظروف للوقت فیصح ما قال المورد فان قلت المودی من حیث انه مودی مفهوم اعتباری فلو سلمنا رجوع المشروطیة الیه یلزم علی المورد ما فرعنا قلت کلا بل رجوع المشروطیة الی ذات المودی وهو امر خارجی وانت تعلم ان هذا التطویل بلا طائل وذلک لان للانتزاعیات نحوین من الوجود الاول وجودها بوجود المنشاء والثانی وجودها فی الذهن بعد الانتزاع فی مرتبة الحکایة الذهنیة فالنحو الاول من وجودها وان کان وجوداً بالتبع لکنه یحذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار الخارجیة وهو منشاء الاتصاف الا تری ان اتصاف السماء بالفوقیة اتصاف خارجی والا تحقق للفوقیة فی الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماء والا لم تحقق الاتصاف بها فی الخارج ولم تکن القضیة المنعقدة منها خارجیة وبحسب هذا النحو من الوجود لا امتیاز بین الانتزاعیات وبین مناشیها بل وجودها عین وجود مناشیها وهذا الوجود وان لم یکن وجوداً بالذات لکن لما کان منشاء للاتصاف یصلح للشرطیة قطعاً اذ لا یجب للمشروطیة ان یکون المشروط موجوداً فی الخارج

اصالةً وبالذات بل كونه موجوداً مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره وان كان بتبعية وجود المنشاء
كاف وهذه المشروطية لاترجع الى المصداق كما زعم فان للانتزاعيات الواقعية ايضا احكاما سوى
احكام المنشاء وان لم تكن تلك الانتزاعيات موجودةً مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره
الا بوجود المنشاء والحاصل ان الموجودية بالتبع باعتبار نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع الذهن
واعتباره يكفي لكون الامر الانتزاعي مشروطاً وكون المشروط امراً خارجياً موجوداً بالذات غير لازم نعم النحو
الثاني من وجودها لكونه تابعاً لانتزاع الذهن واعتباره وكونه متحققاً في مرتبة الحكاية الذهنية بعد الانتزاع
لا يصلح للمشروطية وما ذكر هذا الشارح لا يدل الا على ان المفهوم الانتزاعي للاداء الموجود في الذهن في
مرتبة الحكاية الذهنية لكونه تابعاً لانتزاع الذهن واعتباره لا يصلح للمشروطية وهذا لا يجدي شيئاً واما

ان يساوى الوقت الموقت فيسمى الوقت معياراً ومضيقاً وقد يسمى الواجب مضيقاً فهو

قد يكون سبباً للوجوب كرمضان عين شرعاً الفرض الصوم هذا صريح في ان السبب هو الشهر كما
ذهب اليه شمس الائمة السرخسي من ان السبب مطلقاً شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص قال
الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا يجب على من كان اهلاً في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل
الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء لكن هذا لا يناسب ما ذكره المص في التقسيم فان الظاهر
منه ان المعيار هو السبب وظاهر ان المعيار انما هو النهار وهو ليس سبباً اذ السبب انما هو الشهر وهو ليس
بمضيق وقال فخر الاسلام السبب انما هي الايام فسبب وجوب صوم رمضان نهاره الذي يصح ان
يكون نفسه ان يكون محلاً للوجوب او يقال سبب الوجوب شهر رمضان باعتبار الاوقات التي
تصح ان تكون محالاً للوجوب والحاصل واحد وتوجيه كلام المص على مختار السرخسي ان المراد بكون الوقت
معياراً معيارية الوقت الذي شرع فيه الواجب وهو النهار وهو سبب للصوم ولا يسع لغيره فصار
معياراً ومضيقاً وعلى المذهب الثاني ان المراد ههنا نهار شهر رمضان واذا كان رمضان معياراً
للصوم المفروض فلم يبق غيره مشروعاً كما قد ورد في الحديث اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن
رمضان فانه مع ما قد يتوهم ان التعين لصومه لا يستلزم ان لا يصح في رمضان صوم غيره الا ترى ان
ايام النحر مثلاً متعين للضيافة مع انه لو صام احد عن نذره في تلك الايام يصح مع المعصية وجه الاندفاع
ان عموم الصحة ثابت بالحديث المذكور واذا تعين الشهر للصوم المفروض فلا يشترط نية التعين اى

نية تعيين الفرض بل يكفي مطلق النية ضرورة ان المطلق منصرف الى المقيد بل يصح بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر لوجود مطلق النية فيه وهذا عند الحنفية خلافاً للجمهور فانهم ذهبوا الى اشتراط تعيين النية قال في الحاشية قال ابن الهمام مذهب الجمهور مخالف لما ذهب اليه الحنفية وهو الحق لا ان اللازم عدم صحة الغير ولا يلزم منه صحة ما يصح لان الاعمال بالنيات يعني ان مقتضى تعيين الشارع وجعله الوقت معياراً انتفاء مشروعية الغير في ذلك الوقت والا لم يبق معياراً اذ هو يقتضي عدم صحة الغير لو اداه ولا يستلزم وجود ما يصح في هذا الوقت اعني صوم الفرض فان تعيين الغير والتقييد به مناد على انه لم يرد الفرض فلو كان الفرض واقعاً كان جبراً بلا اختيار منه ولا يلزم منه ان لا يصح بمطلق النية اذ يجوز ان يطلق الاعم ويراد به الاخص ومن ثمه لو اطلق الصوم ونوى الفرض يصح بلا خلاف وقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان معناه ان الصوم الواقع المشروع ليس الا صوم الفرض لا ان كلما وقع مشروع واقع عن رمضان واورد عليه المصنف بقوله اقول اذا الغى جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية لوجود الفعل معلوم ان النوع اذا انحصر في فرد واحد كان ذلك الفرد متحققاً بتحقق ذلك النوع ومقتضى لنفسه تأمل انتهت وفيه ان تعيين النية لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لا انه لا يبقى مشروعاً لان النهي في الشرعيات لا ينافي المشروعية بمعنى الصحة بل يجوز ان يصح وان كان الآتي عاصياً كصوم يوم العيد فلم ينحصر النوع في فرد واحد فان قيل الصوم حسن في نفسه فاذا نوى النفل او واجباً آخر لا يكون لغواً بالمرة لان المحل قابل للعبادة فيقع الصوم عبادة واذا لم يجز النفل او واجب آخر بالحديث فهو عن الفرض لقيل يجوز ان يكون مثل الصلوة بلا طهارة فانها مع كونها حسنة لنفسها لا تقع عن الفرض فكذلك ههنا الصوم المنوي قبيح فلا يقع عن شيء وبالجملة لا يتم ما ذكر ولو ثبت ان ايقاع الصوم من اية جهة كانت يكون من الفرض ولم يثبت قال بعض الاعاظم تحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوماً واحداً ولما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلاً لصوم آخر كيف ويؤيده ايضاً حديث رواه الفقهاء وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفى حقيقة غير صوم رمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم

ایقاع ہذا فان اوقع یکون صوماً والموقع عاصیاً فاذا ثبت ان الصوم الواحد الذی یسعہ کل یوم من
ایام ہذا الشہر تعین بصفۃ الفرضیۃ ولا یسع صوماً آخر حتی یکون غیرہ فالصوم المضاف الی ہذا الیوم وان
لم ینو بقید الفرضیۃ مساوٍ فی الصدق لصوم الفرض فالاطلاق والتعیین سواء ونیۃ نیۃ والصوم المضاف
الیہ بقید النفلیۃ فی قوۃ الصوم الفرض والنفل ولو نوی علی ہذا الوجہ تیادی الفرض ویلغو ہذا التقیید فکذا
ہہنا وہذا الکلام وان کان فی غایۃ المتانۃ الا ان لقائل ان یقول ان قولہ فالصوم المضاف آہ
انما یتم لو لم یجب التعیین قصداً ضرورۃ ان التعیین الذی ذکرہ جبری وحدیث انما الاعمال بالنیات
یدل علی عدم صحۃ الاعمال بدون النیۃ فلا بد من النیۃ علی وجہ الاختیار وہو لا یتصور الا اذا عین بعنوان
الفرض وہذا التعیین الضمنی لیس باختیاری مع ان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل امرء ما نوی یدل دلالۃ صریحۃ
علی ان العبرۃ فی النیۃ بالتعیین فما تعلق بہ القصد بالذات یکون مجزیا بہ دون غیرہ فافہم ثم استثنی
من قولہ بل نیۃ مباینۃ قولہ الا نیۃ المسافر للمبائن بان ینوی واجباً آخر او نفلاً یعنی انہ یصح صوم
رمضان ویضاف الیہ فی حق کل الا فی حق مسافر ینوی واجباً او نفلاً ولیس ہذا استثناءً من
قولہ فلا یشترط نیۃ التعیین حتی یکون المعنی انہ لا یشترط نیۃ التعیین فی حین الا حین المسافرۃ لان المقیم
والمسافر سیان فی الاصابۃ بالنیۃ المطلقۃ کما لا یخفی للترخیص ای لترخیص الشارع ایاہ عن الصوم
للتخفیف وہذا مذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ وذہب صاحباہ الی ان المقیم والمسافر سیان
حتی ان المسافر لو نوی عن واجب آخر او التطوع او المطلق یقع عن صوم فرض الوقت لان شرعیۃ
الصوم عام فی حق المقیم والمسافر لان سبب وجوبہ شہود الشہر وقد تحقق فی حقہ کما تحقق فی حق المقیم
ولہذا لو صام عن فرض الوقت تجزیہ قال فی الحاشیۃ ذکر الکرخی ان الجواب فی المریض والمسافر
سواء قال السرخسی ہذا سہو لان المرض الذی لا یضر بہ الصوم غیر مبیح للفطر باجماع من یعتد باجماعہ تفصیلہ
ان الرخصۃ لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقہاء لان المرض یتنوع الی ما یضر بہ الصوم کالحمیات المطبقۃ
ووجع الراس والعین وغیرہا والی ما لا یضر بہ الصوم کامراض الرطوبۃ وفساد الہضم وغیر ذلک والرخص
انما تثبت للحاجۃ الی دفع المشقۃ والضرر من المستبعد ان تثبت فیما لا حاجۃ فیہ الی
دفع الضرر فلذلک شرط کونہ مفضیا الی الحرج بخلاف السفر فانہ یوجب المشقۃ بکل حال فیتعلق الترخیص
بنفس السفر واقیم السفر مقام المشقۃ ثم ان الترخیص للمریض کما ثبت عند عجزہ عن الصوم کذلک ثبت بخوف

ازدیاد المرض ایضاً بان غلب علی ظنه ذلک او اخبره الطبیب بذلک وبالجملة کما ثبتت اباحة الافطار بحقیقة العجز کذلک یباح له الفطر عند خوف ازدیاد المرض ایضاً وان لم یعجز عن الصوم (فعلى الفرق بين المرض الذي لا يضر معه الصوم وبين سفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة تحكم فتدبر) انتهت یعنی ان المرض الذی لا یضره الصوم وسفر الملک المرفه سواء فی انتفاء المشقة عنهما فما بالهم یجعلون السفر موجباً للرخصة دون المرض الذی لا یضره الصوم (وما قیل المعتبر فی السفر العجز التقدیری لا الواقعی فالملک المرفه وان لم یکن له العجز حقیقة لکن العجز التقدیری متحقق ولذلک یرخص واما المریض فیعتبر فیه العجز الحقیقی وهو لا یعلم الا بالاستفسار فالمریض الذی لا یضره الصوم لا یکون له رخصة ترک الفرض اصلاً ففیه ان قوله تعالی فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر یعم المرض الذی یستضر به المریض بالصوم فیه والذی لا یستضر فیه کما ان السفر مطلقاً مبیح للافطار فتامل (وقد لا یکون الوقت الذی هو معیار الواجب الموقت سبباً للوجوب کالنذر المعین) ای کالنذر فی وقت معین مثل ان یقول لله علیّ ان اصوم رجب او یوم الخمیس مثلاً فان رجب او یوم الخمیس وقت لهذا النذر وجب فیه حتی لو ادی فی غیره یکون قضاءً واذا لم یکن الوقت سبب الوجوب (فیتادی بمطلق النیة وبنیة النفل الا فی روایة غیر معتدة بها وذلک لان الوقت مضیق لا یقبل صفتین متنافیتین) ولما سقط بالنذر کونه نفلاً تعین الوقت للواجب المنذور شرعاً بتعیین العبد فیلغو صفة النفلیة التی هی الاصل فی غیر رمضان وکذا یلغو تلک الصفة عند خطاء الناذر فی الوصف فمطلق النیة او النفل (کافیان لاداء المنذور ولا یتادی بنیة واجب اٰخر بلا خلاف بخلاف رمضان فرقاً بین ایجاب الله تعالی وایجاب العبد) یعنی ان رمضان ایجاب من الله تعالی فلا یغیره العبد والنذر ایجاب من العبد فله ان یغیره بما هو مساوٍ له فی المرتبة قال بعض الشراح اذا عین العبد یوماً من الایام للصوم نذراً لله تعالی دخل ذلک الیوم تحت ایجاب الله تعالی فلا قدرة للعبد ان یغیره کما لا یغیر رمضان وفیه ان ایجاب العبد وان ابطل ما هو الاصل اعنی النفل باذن من الشارع لکن لم یبطل کون هذا الیوم محلاً لواجب اٰخر اصلاً والا لکان بصنع العبد مدخل فی ابطال المشروع بخلاف ایجاب الله تعالی فانه اخرج الوقت عن محلیة واجب اٰخر من کل وجه ولذا یتادی صوم رمضان بنیة واجب اٰخر دون النفل (والحج ذو شبهین بالمعیار والظرف فانه لا یسع فی عام واحد الا واحد ولا یستغرق فعله وقته)

يعني ان وقت الحج من شوال الى عشر ذي الحجة والحج يتادى في بعضها فقد فضل عنه وقت ادائه اذ الاحرام كما يكون من اول شوال يكون من اوسطه وآخره ويجوز ان يكون من ذي الحجة فيكون موسعاً وظرفاً ولا يسع ذلك الوقت الا حجا واحدا فيكون معياراً اذاً فاشبه بهما واورد ههنا بان العام الواحد بعض من الوقت اذ وقته العمر كله فليس شبيهاً بالمعيار والا لزم ان يكون وقت الصلوة معياراً ايضاً اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة مع ان وقته ليس بمعيار بل موسع ولا يكون شبيهاً بالظرف ايضاً فانا سلمنا عدم استغراق فعله تمام الوقت لكن لا نسلم ان هذا القدر يكفي للظرفية بل لا بد فيه من ان يسع الوقت فعلاً آخر مثله وليس اشهر العام كذلك فانها لا تسع الا حجاً واحداً فبطل كونه ذا شبهين قال بعض الاعاظم ههنا وجه آخر للاشكال اي لكونه ذا شبهين وهو ان العام الاول لا يصلح الا حجاً واحداً والتاخير عنه اثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد عوام اخرى فهي ايضاً صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجاً آخر فبهذا الوجه كان ظرفاً كذا قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل صالحة لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضاً ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف فانه يرى التعجيل واجباً واما على راي الامام محمد فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتمل ان يكون هو العمر ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتضيق ويتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد عن الشارع بل مثله مثل الزكوة اذا تضيقت بقرب الموت وكالصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلاف قول ابي يوسف فان الوجوب عنده شرعاً على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعاً فاذا عاش ولم يحج العام الاول فيتضيق الثاني شرعاً وصار هو مع العام الاول موسعاً ومن ههنا اي من اجل شبه هذا القسم بالموسع والمضيق يتادى فرضه بمطلق النية لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتكلف تحمل المصائب والمشقة الكثيرة الا لاداء الفرض ليخرج عن العهدة ويامن عن العقاب لا ان يحتمل تلك المشاق والفرض على عهدته فالفرض متعين بدلالة الحال ولا حاجة الى التعيين صريحاً فيصرف مطلق النية الى الفرض فبها حقيقة لا اطلاق في النية الا لفظاً واما معنى فانما هو نية الفرض وللقائل ان يقول ان اريد ان قرينة العرف مانعة عن الحمل على غير الفرض فلا يفيد الا ان الحكم بثبوت الفرض لفهم من ظاهر الكلام ولا كلام فيه انما الكلام

فی وقوع الفرض بالاطلاق وان ارید ان العرف لا یصرفه الی غیر الفرض فلا یخفی فساده اذ العرف لا دخل له فی ذلک اصلا وان قیل ان الوقت معیار فلا یسع غیره یقال وجود المعیاریة ههنا بمعنی عدم مشروعیة غیر الفرض غیر صحیح وبمعنی عدم سعة الوقت وان کان متحققا لکنه غیر نافع فان الصارف للاطلاق الی الخصوص هو الاول دون الثانی ولاجل مشابهة بالظرف یقع عن النفل اذا انوی له

فان الواجب الموسع ایضا کذلک قال بعض الاکابر وجهه ان وقت الحج هو العمر کله ولهذا یجوز التاخیر بالغا ما بلغ بشرط ان لا یفوت ولا شبهة فی ان العمر وقت موسع لانه ظاهر انه یسع حجا کثیرة ولیس من شرط التوسعة ان یسع اداء الواجب بما هو واجب مرارا کثیرة والا لم یصح ان یجعل وقت الصلوٰة موسعا فنسبة العام الواحد الی وقت الحج کنسبة البعض اوقات الصلوٰة الی کلها ولذلک یصح فیه بنیة النفل وبنیة واجب آخر ثم یجب ان لا یتادی بنیة مطلقة کما فی الموسع فلا یکفی اطلاق النیة فان الموسع لم یتعین للفرض الا ان یقال ان فی الحج توسعة حتی حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصحة حج صبی غیر عاقل مع امه فاکتفی بنیة امه فاولی ان یصح بنیة مطلقة عن الحاج وایضا مطلق النیة وان کان یحتمل الفرض وغیره لکن المرجو من رحمة اللہ تعالی ان یقبله ویحمله علی الفرض لئلا تضییق الامر علی العبد واما النفل فمباین بالکلیة للفرض فلا یصح اداء الفرض بنیة النفل بخلاف مطلق النیة لعدم تحقق هذه المباینة فیه فافهم مسئلة اذا کان الواجب موسعا کفضل وقته علیه فجمیع الوقت الذی عینه الشارع کالوقت الظهر وقت لادائه ای اداء هذا الواجب والمکلف مخیر فی ان یوقعه فی ای وقت شاء من اجزاء هذا الوقت فالتخییر فی تعیین الاجزاء والوجوب فی الوقت کله حتی لو اخر عنه یاثم بترک الامتثال وقال القاضی ابو بکر الباقلانی واکثر الشافعیة الواجب فی کل وقت ای فی کل جزء من الوقت للموسع ایقاع الفعل او ایقاع العزم علی الفعل فیه بدلا عن الفعل فالمکلف بالواجب الموسع عند هؤلاء مکلف باتیان الفعل بعد دخول الوقت والعزم به فی ثانی الحال وتعیین الفعل آخرا ای فی آخر الوقت اذا بقی منه قدر یسع الفعل ولا یفضل علیه قالوا ولولا الاتیان بالبدل الذی هو العزم لم یتمیز الواجب الموسع عن المندوب لاستوائهما فی جواز الترک وفیه ان مجرد الاستواء فی جواز الترک لیس برافع للامتیاز اذ لا تاثیم بترک المندوب مطلقا وفی ترک هذا الواجب فی الوقت کله یتحقق الاثم فلا حاجة الی اعتبار البدل ایضا ولا یوجبان تجدید العزم فی کل جزء

من الوقت حتى لو اخل في الجزء الثاني يكون عاصيا بل الاول ينسحب لنسحاب النية على العبادة الطويلة كالصوم فان النية في اول النهار كاف من غير حاجة الى التجديد في كل جزء منه وكذلك الصلوة يكفي فيها نية واحدة في ابتداء الشروع من غير تجديد في كل جزء من اجزاء ما تسع اداءه فالعزم الواحد كاف الى ان تضيق الوقت او يتعين الفعل فلا يرد ما في المنهاج ان البدل متعدد لان الاوقات الصالحة للصلوة متعددة فكان العزم الذي هو بدله متعددا محتملا في كل جزء والمبدل وهو الفعل واحد ولم يعهد في الشرع تعدد الابدال مع وحدة المبدل فكيف يصح القول ببدلية العزم للفعل وجه عدم الورود انا لا نسلم ان البدل ههنا متعدد فان القدر الضروري هو العزم الواحد بدلا عن الفعل الى وقت التضيق لا الاعزام المتعددة على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء فينسا و ق الاعزام

جواب آخر عما في المنهاج محصله ان ايقاعات الفعل ايضا متعددة فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل وتفصيله ان المبدل ان كان ايقاع الفعل اي طبيعته الكلية الصادقة على الايقاعات فهو واحد وكذا بدله وهو العزم على الفعل في الوقت واحد بالطبيعة الكلية الصادقة على الاعزام فالبدل كالمبدل واحد وان كان ايقاعات الفعل متعددة فالابدال اعزام الايقاعات فلا يلزم الاختلاف بينهما ايضا

وعن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء انت تعلم انه ان اراد صاحب هذا المذهب باول الوقت القدر الذي يكون معيارا للصلوة فهو بالحقيقة انكار للواجب الموسع وان اراد الجانب الاول من الوقت ولو فضل على الصلوة فهو خلاف مقتضى مذهبه وكذا الكلام على مذهب بعض الحنفية وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم لعل المراد باول الوقت اوله بحسب ظن المكلف او المعرفة الاول الحقيقي عسير جدا لا يجدي نفعا كما لا يخفى على المتامل

وعن بعض الحنفية بل وقته آخره فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وجوبه فانه نفل تيادى به الفرض اذا وجب لوجود النصاب الفاضل وتحقق النماء حقيقة او حكما قيل الاداء عبارة عن ايقاع الفعل في الوقت المقدر له شرعا والتقدير ظهر بالنصوص من الاول الى الآخر والقول بالاداء في الوقت الاول دون الآخر صرف لمعنى الاداء الى معنى آخر ولا كلام فيه وايضا الامر في الواجب الموسع مطلقا دال على طلب الفعل فلا تخصيص وتبيين الوقت من جانب الشارع من الاول الى الآخر لا يقتضي التخصيص بجزء دون جزء فالقول بالاداء في الاول دون الثاني او بالعكس تحكم محض وما قال شارح المنهاج ان اسقاط

لفظ البعض ايضا صحيح فان وجوب الاداء مختص بالآخر عند جمهور الحنفية فليس بشئ اذ لاخلاف بين الحنفية والشافعية في اختصاص الاداء بالآخر والقول بان عند الحنفية مندوب في اول الوقت وليس بواجب بخلاف الشافعية اذ عندهم واجب في كل جزء من الوقت على سبيل التخيير والتضييق تحقق عند الاخير غير مسلم اذ كتب الحنفية مشحونة بالوجوب في الوقت كله على سبيل التخيير واما في الاخير فتضييق ولا يبقى التخيير نعم هم قائلون بعدم وجوب الاداء في اول الوقت لكن هذا لا يوجب كونه نفلا بل لو اتى المكلف في الاول لكان آتيا بالواجب وانما يلزم هذا على مذهب البعض قال الكرخي ان بقي المكلف المودي للفعل بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه كالزكوة المعجلة واجب وان لم يبق على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يصير مجنونا او يموت فما قدمه يكون نفلا فوقته عنده ما اتى فيه لا الاخير فقط اذ محصل مذهبه يرجع الى ان وجوبه موقوف ويظهر عند الجزء الاخير لنا على ما هو المختار ان الامر وسع وقت الفعل في الواجب الموسع حيث صرح بالوقت كله وجعل كل جزء منه محلا للاداء الفعل لانه لو اتى المكلف الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت لا يعد عاصيا بالاجماع قال في الحاشية ان قلت لعل المخالفين من اهل المذهب الثالث القائلين بان وقته اوله والرابع القائلين بان وقته آخره لا يساعدون في ذلك بل لهم ان يقولوا الواتي بعد الاول وقبل الآخر يكون عاصيا لانه لم يمتثل قلت هم وان خالفونا في التوسع لكن وافقونا في نفي المعصية في التقديم والتاخير الا ترى الى استناد لا ل البعض الحنفية بقولهم لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخره واستناد لا ل البعض الشافعية بقولهم لو كان واجبا في آخر الوقت لعصى بالتقديم فالكل اتفقوا على عدم المعصية لو اتى في اي جزء من اجزائه فيه تامل انتهت وجه فيه ما فيه انا لا نسلم ان الكل متفقون على عدم المعصية لان الجمهور ذهبوا الى التوسع وهو عبارة عن الوجوب في اول الوقت واوسطه وآخره فاورد عليه بعض الحنفية بان الوجوب ثابت في آخر الوقت فيكون عاصيا لكونه تاركا لما وجب عليه وهكذا القياس في استدلال الشافعية فاستدلال بعض الحنفية والشافعية في مقابلة الجمهور وهم قائلون بعدم العصيان في اول الوقت وآخره فيجوز ان يكون عند بعض الشافعية العصيان بالتاخير عن الاول وعند بعض الحنفية بالعكس فتحقق العصيان عندهم بالاتيان في غير الوقتين المذكورين بترك الاداء والتزام القضاء وان لم يتحقق بترك الفعل اداء او قضاء او لتعين بالجزء الاول كما روي عن بعض الشافعية او بالجزء الاخير كما روي عن بعض الحنفية تضييقا او لتخيير بين الفعل

و العزم كما ذهب اليه القاضي واتباعه زيادة على النص فان النص انما هو في ايجاب الصلوة في
هذا الوقت من غير دلالة على ايجاب العزم ولم يقم دليل آخر على ايجابه فالقول بوجوب العزم بدلا كانه
نسخ للكتاب واستدل على بطلان مذهب القاضي واتباعه بان المصلي في غير الآخر بل في
غير الاول ايضا ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه اتيا باحد الامرين من الفعل او العزم كما زعم
القاضي واتباعه فلو كان الواجب احدهما كان ممتثلا باتيان احدهما لا باتيان الصلوة وربما يمنع المقدمة
القائلة بان الآتي بالصلوة في غير الآخر ممتثل لكونه آتيا بالفعل لا لكونه آتيا باحدهما فان كونه مصليا احدهما
اذ لا منافاة بين ان يكون الامتثال لكونه مصليا وكونه آتيا باحدهما ضرورة ان كونه مصليا احدهما
وهذا كما في خصال الكفارة فان الآتي بالعتق منها يصدق عليه انه ممتثل بالاعتاق وآت باحدها
اذ الاعتاق احدها نعم التعيين عند التضييق مسلم وهو مذهبه واما قبله فغير مسلم فقيل انها اي المقدمة
الممنوعة مجمع عليها اجماعا قطعيا اتفق الاجماع بها اي بالصلوة بخصوصها في كل جزء لا باحد الامرين
فرع الاجماع على وجوبها فيه اي في كل جزء وقد تقدم الخلاف فيه فعلم انه لا اجماع على الامتثال
بالوجوب وعند عدم تحقق الاصل كيف تحقق الفرع فتأمل قال في الحاشية ربما يمنع الفرعية
مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه ضرورة ان الامتثال عبارة عن الاتيان
مطلقا والجواب انا اردنا بالامتثال اتيان المامور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب
فانه وجب من حيث الخصوص فالاتيان والامتثال ينبغي ان يكون من حيث الخصوص ايضا وان
وجب من حيث انه واحد من الكلية فالامتثال ايضا كذلك لان المراد بالاتيان والامتثال اتيان الواجب
من جهة الوجوب ولا ريب ان اداء الفعل المامور به في وقت من هذه الجهة لا يمكن الا بالوجوب
فيه فيتوقف الامتثال بهذا المعنى على الاجماع في الوقت وقد تقدم الخلاف فيه ولك ان تقول
في ازاحة هذا الجواب ان المراد ان خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو
لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على الاجماع على وجوب موسعا انتهت اورد
عليه بان من قال بالتخيير كيف يقول بالخروج عن عهدة التكليف للاتيان بالصلوة فقط لا للاتيان
احد الامرين فالخروج المذكور ايضا يستلزم الوجوب على النحو المخصوص كالامتثال بلا فرق واجيب بان
الامتثال يستلزم الوجوب الخاص استلزاما بينا لان الوجوب الخاص ماخوذ في مفهومه فمن قال

بالوجوب الخاص لابد له من ان يقول بالامتثال كك بخلاف الخروج فانه وان يستلزم الوجوب لكذائي
في الواقع لكن ليس بينهما لزوم بين فيجوز انفكاكه عن اللزوم والاجماع على احدهما دون الآخر ثم اقول
مجيبا عن الاستدلال المذكور للخصم القائل بكون العزم بدلا عن الفعل لا يقول بالبدلية عن الطرفين
بان يكون كل منهما اصلا وفرعا كخصال الكفارة بل يقول ان احدهما وهي الصلوة اصل والآخر وهو
العزم خلف كالوضوء فانه اصل والتيمم خلف له فالامتثال بالصلوة بخصوصها لا يضره
بان يبطل كون العزم خلفا لها الا ترى ان الآتي بالوضوء ممتثل لكونه آتيا للوضوء بخصوصه لا لكونه آتيا
باحد الامرين وذلك لا يبطل خلفية التيمم فكذا الآتي بالصلوة في الوقت المعين ممتثل باتيانها وذلك
لا يبطل بدلية العزم قالوا اي القاضي واتباعه مستدلين على مذهبهم لو اتى المكلف باحدهما
اجزاه ولو اخل بهما عصى قلنا العصيان مم يعني انه لو اريد ان الاخلال بهما في كل الوقت موجب
للعصيان فهو مخالف لما ذهب اليه من ان الآخر متعين للفعل وان اريد ما قبل الآخر فلا نسلم العصيان
على هذا التقدير بالاخلال كيف وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل او ارادته وليس بعاص
قطعا ولو قيل في توجيه المستدل ان المراد يعني ان مراد المستدل بالعزم ليس هو ارادة الفعل بل
عدم ارادة الترك يعني ان المكلف ان لم يات بالمامور به واراد بالعزم عدم ارادة الترك لم
يكن عاصيا نعم لو اخل بذلك العدم بان اراد الترك عصى قطعا قلنا هذا وان كان مسلما لكن هو
من احكام الايمان فهو واجب علحدة لا علاقة له بالبدلية عن الفعل الا ترى انه لو اخل بالعزم
بالمعنى المذكور لعصى بنفس هذه الارادة وان لم يدخل الوقت لانه ترك ما كان واجبا عليه
بضرورة الدين فافهم وذكر في البديع لابطال مذهب القاضي واتباعه لو كان العزم بدلا عن
الواجب يسقط به المبدل منه فان البدل والمبدل منه لا يجتمعان فاذا اتى بالبدل لا يبقى المبدل
منه في الذمة كما في سائر الابدال كالتيمم بالنسبة الى الوضوء فانه اذا استقر الوجوب على التيمم
يسقط به الوضوء مع ان العزم لا يسقط به الصلوة بحيث لا يبقى في الذمة والجواب منع الملازمة القائلة
بانه لو كان بدلا يسقط به المبدل منه بالمعنى المذكور بل اللازم سقوط الوجوب اي سقوط وجوب
المبدل منه اي وجوب ادائه ما دام البدل بدلا عنه وقد التزموه فانهم زعموا ان وجوب الفعل
قد سقط بالعزم الى حين التضييق وهو الآخر من الوقت والقائلون بان الوقت هو الاخير قالوا

في الاستدلال على مذهبهم لو كان الفعل واجبا اولا اي في الجزء الاول من الوقت عصى المكلف
بتاخيره عنه بان اتى فيما بعد الاول لاخلاله بالواجب في وقته قلنا اللزوم ممنوع انما يلزم لو كان
الوجوب مضيقا لا يفضل بلا موسع واذا كان موسعا الى الآخر لا يلزم العصيان بالتاخير عن
الاول وانما يعصي لو لم يأت في الوقت كله مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا
من غير انتقال السببية عنه الى ما عداه عند الشافعية يعني ان الشافعية قالوا يكون السبب هو الجزء
الاول دون ما عداه لكونه سابقا على الكل فلا يزاحمه واحد من الاجزاء الاخر فيكون هو بالسببية اولى من
ما عداه وهذا هو مختار ابن الهمام وعند عامة الحنفية كالامام فخر الاسلام وغيره السبب هو الجزء الاول
لا عينا بل ينتقل السببية عنه الى ما عداه كما قال بل موسعا الى الآخر كالمسبب قال في الحاشية
اي تنتقل عن الاول ان لم يتصل به الاداء الى الجزء الثاني فان اتصل به الاداء
فهو السبب والا انتقلت الى الثالث وهكذا الى الآخر فهناك انتقال السببية بعدد الاجزاء مثل الاداء (للمولوي)
انتهت قال بعض المحققين ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس يقتضي بحسب الظاهر ان جميع الوقت
سبب فيلزم ان يكون تحقق وجوب الصلوة بعد تحقق الوقت وهو خلاف الاجماع
فلهذا عدلوا عن الظاهر وقالوا ان السبب جزء من الوقت واختلفوا فقالت الشافعية
هو الجزء الاول على التعيين وقالت الحنفية هو الجزء الاول ان اتصل به الاداء وان لم يتصل تنتقل
السببية عن الجزء الاول الى الجزء الثاني وهكذا والظاهر ان القول بسببية الجزء على التعيين يكفي لوجوب
الصلوة ولا حاجة الى القول بالانتقال ولهذا اختاره ابن الهمام نعم لو كانت السببية تتفرع على الاداء
كما يفهم من ظاهر عباراتهم ان السببية تتفرع على الاتصال بالاداء يصح القول بالانتقال لكن الامر
في الواقع بالعكس فلا بد من حمل قولهم على خلاف الظاهر وعند زفر الى ما يسع الاداء وبعد الخروج
فالكل تفصيله ان السببية عند زفر تنتقل من الجزء الاول ان لم يتصل به الاداء الى ما بعده من
الاجزاء لكن لا مطلقا بل الى ما يوسع اداء الواجب منها فاذا بلغ الى جزء يسع اداء الواجب تنتهي
السببية اليه ويتعين له السببية فعند الحنفية درك مكلف جزءا قليلا من الوقت وان لم يسع موجب
للقضاء وعند زفر ادراك ما يسع الواجب موجب للقضاء فكما ان خيار التاخير الى وقت يسع اداء
الواجب ثابت بالاجماع كذلك السببية عند زفر تنتقل الى هذا الوقت ايضا وعند الحنفية انتقال السببية

الى الجزء الاخير وان لم يسع لانه لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير عندهم لصلاحية كل جزء للسببية تعينت
فى آخر الوقت الذى هى الشروع فى الاداء اذ لم يبق بعده جزء تحمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف
عند ذلك الجزء فان كان عاقلاً بالغاً مسلماً طاهراً عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء وجبت الصلوٰة
عليه وان فات واحد من هذه الامور فيه لم يجب واما عند زفر فالجزء الاخير الذى يسع الاداء تعيين للسببية
فيعتبر وجود تلك العوارض فى نفى الوجوب وزوالها فى هذا الوقت فقط وبعد الخروج اى بعد خروج
الوقت كله فالكل متعين للسببية بالاتفاق لانه اذا ضاق الوقت بحيث لم يوجد بعده ما يصلح
للسببية تعين السببية له وروى عن ابى اليسر وهو الامام فخر الاسلام ان الجزء الاخير متعين ح اى
حين خروج الوقت لان السببية قد انتقلت اليه ولم يبق بعده ما ينتقل اليه فتعين هو للسببية واستدل
على ما هو المختار من مذهب الحنفية بالاجماع على الوجوب على من اسلم بعد ان كان كافراً او بلغ فى وسط
الوقت بعد انقضاء الاول يعنى من اسلم او بلغ فى وسط الوقت يلزمه عليه الصلوٰة بالاجماع فلو كانت
السببية غير منتقلة عن الجزء الاول لما وجبت الصلوٰة عليه قال فى الحاشية حاصل الاستدلال
انه اذا اسلم فى غير الجزء الاول جماعة من الكفار بعدد الاجزاء الباقية من الوقت فا
كان اسلامهم مرتبا متعاقبا فاجمعوا على الوجوب على كل مع تعذر الاضافة الى الجزء
الاول السابق على الاسلام فعلم ان لكل من الاجزاء صلوحا للسببية كالاول ح الاضافة الى المتصل
اولى لاتصاله ولانه كالموجود انما قال كالموجود لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لا موجود حقيقى و بعد الخروج
فالكل سواء فى الانفصال و فى الانعدام انتهت والحاصل ان الوجوب بحدوث الاهلية
فى غير الاول مرتبا او مجتمعا ينفى سببية الاول ويثبت سببية كل جزء على سبيل الانتقال من الاول الى
الثانى ومن الثانى الى الثالث ومن الثالث الى الرابع وهكذا الى الاخير و يمكن ان يقال
فى الجواب عن هذا الاستدلال انه اى كل جزء من الاوساط التى حدثت الاهلية فيها الاول فى
حقهما اى فى حق من اسلم او بلغ فتدبر يعنى ان المراد بالاول اول اوقات المكلف اى اول ما
ادرك وقت التكليف وهذا وان كان وارداً على الاستدلال لكنه لا يصلح توجيها لمذهب الشافعية
لان مذهبهم ان الوقت هو الجزء الاول حقيقة لا ما هو بالقياس الى المكلف وما قال بعض الشراح
ان مراد الشافعية يحتمل ان يكون اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب المكلف المدرك للوقت

ليس بشيء لان هذا التوجيه مناف لمقالاتهم كما لا يخفى على المتفحص ثم ان المص فرع على مذهب الحنفية من

ان السببية تنتقل من الجزء الاول الى الاخير وبعد الخروج تتعين الكل قوله فرع صح عصر يومه في الناقص

وهو وقت تغير الشمس واصفراره لا عصر امسه لان سببه اي الجملة ناقص من وجه فلا يتادى

بالناقص من كل وجه اعلم ان كل جزء من الوقت المقدر لما كان سببا للوجوب ووقتا للاداء فالجزء الذي

يلي الشروع في الاداء ان كان كاملا كما في الفجر وجب كاملا لان الجزء الذي تقرر عليه السببية هو الجزء الذي

قبل الطلوع فهو كامل فثبت به الوجوب كاملا في الذمة فلو اعترض الفساد بطلوع الشمس بطلت الصلوة

لان ما شرع كاملا لا يتادى ناقصا وان كان ناقصا كما في عصر اليوم اذا اتصل الشروع فيه بوقت الاحمرار

وجب ناقصا فكان اداؤه ناقصا وبناء على هذا قالوا لا يجوز عصر امسه في الوقت الناقص لان سببه

كامل من وجه لاشتماله على الجزء الغير الفاسد وناقص من وجه لاشتماله على الجزء الناقص فالواجب الفائت

يكون كك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه بخلاف عصر اليوم فان الاداء لما لم يوجد في

الاجزاء الكاملة واتصل بالناقص انتقلت السببية اليه فوجبت ناقصة فيصح اداؤها كما وجبت

واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل حاصل الاعتراض انه يلزم صحة عصر

امس اذا ادى في اليوم بان يقع بعضه في الكامل وبعضه في الناقص بان شرع المصلي من وسط

الوقت واتم في الاخير مع انه لا يجوز وجه اللزوم ان السبب لما كان الوقت كله وهو يشتمل على الكامل

والناقص فلو ادى في وقت كامل من وجه ناقص من وجه في اليوم يجوز كذا اذا قضى في اليوم الثاني

يجزي في المشتمل على الكامل والناقص فعدل الى ان الكل كامل من كل وجه اعتبارا بالغلبة فالواجب كامل

من كل وجه فيجب ان يؤدي كك فواردهما اي سلم في الناقص فلم يصل فيه فيجب ان يصح قضاؤه

في ناقص غيره مع انه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه اي في حق المسلم المذكور الى

الكل اي كل الوقت فانه لم يدرك كله لانه لم يكن مسلما في اول الوقت فتعين في حقه السببية في الوقت

الناقص الذي اسلم فيه فيجب ان يصح اداؤه ناقصا وتفصيله ان من اسلم في آخر الوقت او بلغ وبالجملة

صار اهلا فيه ينبغي ان يصح قضاؤه في اليوم القابل في الوقت الناقص لان السبب في حقه

ليس الا ذلك الوقت فقط لامتناع اضافة السببية الى الكل في حقه وكذا يمتنع اضافته الى الجزء الاول

لانه لم يدركه فيجب عليه ناقصا فينبغي ان يؤدي كك مع انه لا يصح اداؤه ناقصا فاضافة السببية

الی الکل انما یتقدر فیمن ہو اہل فی جمیع الوقت واما من حصل لہ الاہلیۃ فی الجزء الناقص فلا یکون جمیع الوقت او اولہ سببا فی حقہ لانہ لم یدرک فتعین السببیۃ فی الناقص فیجب ناقصا فیؤدی کذلک مع انہ لا یصح فاجیب بمنع عدم الصحۃ فانہ لا روایۃ عن المتقدمین فی عدم الصحۃ فیلزم الصحۃ لان الجواز ہو الاصل لا سیما اذا لم یوجد من السلف نص فی عدمہ قال فی الحاشیۃ اختلف المتاخرون فذہب فخر الاسلام الی الصحۃ وشمس الائمۃ السرخسی الی عدمہا کذا فی التقریر انتہت وہہنا کلام وہو ان عدم الدلیل لا یدل علی المدلول فکیف یدل عدم الروایۃ علی الصحۃ واجیب بانہ اذا لم یوجد انکار من السلف فی حدیث من نام عن صلوۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا دال علیہ فیلزم صحتہا فوجود ہذا الدلیل یدل علی المدلول والمص اجاب بقولہ والحق انہ لا نقص فی الوقت لذاتہ فانہ وقت کسائر الاوقات وانما لزم نقص الاداء بالعرض لکونہ ظرفا لعبادۃ الکفار فہذا النقص لکونہ بالعرض ضعیف فیتحمل فی الاداء لشرفہ دون غیرہ ای غیر الاداء وہو القضاء فان وقتہ موسع فلا ضرورۃ فی القضاء فی الوقت الناقص مع القدرۃ علی الکامل وبالجملۃ الاداء اذا وقع فی الوقت فقد وقع مشروعا لان الشارع بین الوقت المحدود الذی یدخل فیہ الناقص ایضا فیعتبر لاجل حفظ علی الکمال واما فی القضاء فقد وسع الشارع فی الوقت حیث لم یجعلہ محدودا فکل وقتہ کامل فلا ضرورۃ فی الناقص بل لا یجوز القضاء فی الناقص لان الاختیار للناقص مع القدرۃ علی الکامل غیر جائز وما قیل کما فی عالم الکون یوجد الشر القلیل للخیر الکثیر کذلک فی عالم التشریع یجوز الناقص الذی ہو فی ذاتہ شر للتکمیل الذی ہو خیر لیس بشیء لان ہذا التنظیر لیس فی محلہ اذ الناقص لیس بشر کما توہمہ القائل مسئلۃ لا ینفصل الوجوب وہو اشتغال ذمۃ المکلف بفعل او مال عن وجوب الاداء وہو عبارۃ عن تفریغ عما اشتغلت بہ فی الواجب البدنی کالصلوۃ والصوم مثلا عند الشافعیۃ فانہم قالوا لا یمکن تحقق الوجوب فی العبادات البدنیۃ بلا تحقق وجوب الاداء بل ہما متحدان فی تلک العبادات والدلیل علیہ ان الآتی بالفعل فی الوقت ممتثل بامتثال واحد ولو کان الوجوب مغایرا لوجوب الاداء یلزم الامتثالان فی اداء الاداء ووجوب الاداء مع ان الضرورۃ تشہد بخلافہ وفیہ ان وجوب الاداء خاص من نفس الوجوب وہما وان کانا متحدین تحققا لکن یجوز تغایرہما تعقلا فیجوز تغائر الامتثالین تعقلا مع اتحادہما وجودا فیتادی احدہما بالآخر فافہم بخلاف الواجب المالی ای ما یتعلق بالمال فانہم یقولون بانفصال الوجوب

عن وجوب الاداء فیہ کالزکوۃ وصدقۃ الفطر وغیرہما بدلیل عدم الاثم ای عدم اثم المؤخر
بالتاخیر والسقوط بالتعجیل فالفرق بین البدنی والمالی عند الشافعیۃ ان فی الاول لیس الا الفعل
وہو الاداء بنفس الوجوب ووجوب الاداء ہناک واحد بخلاف المالی فان نفس الوجوب ہناک
معقول بان یکون المال واجبا فی الذمۃ والذمۃ مشغولۃ بہ ووجوب الاداء یتعلق بالاداء ویحصل الخروج
عن العہدۃ باخذ صاحب الحق حقہ بدون ادائہ فی الدین وتعجیل اداء المال فی الزکوۃ وصدقۃ الفطر قبل
بلوغ وقت الاداء لتحقق الوجوب نفسہ من غیر وجوب الاداء واورد علیہ المص بقولہ اقول یرد الوضوء قبل
الوقت فانہ لو توضأ قبل الوقت اجزاہ ویسقط بہ الفرض مع انہ لا وجوب للاداء ولا اصل الوجوب
وبالجملۃ الوضوء قبل الوقت یسقط بہ الواجب ولا یاثم المتوضی بالتاخیر عنہ فیلزم انفکاک وجوبہ عن وجوب
ادائہ مع انہ لا وجوب فی ہذا الوضوء اصلا لا اصل الوجوب ولا وجوب ادائہ وقد یقال انہ منقوض
بالصلوۃ فان من اداہا فی اول الوقت یبرء ذمتہ عن الوجوب ولا یاثم بالتاخیر اما الاول فلان
السبب قد تحقق لا سیما عند الشافعیۃ فان السبب عندہم ہو الجزء الاول من الوقت عینا وہو عبارۃ
عن المفضی الی الوجود فتحقق الوجوب واما الثانی فلان وقت الصلوۃ موسع بالاتفاق فلو کان
آثما بالتاخیر انقلب الموسع مضیقا قال فی الحاشیۃ یمکن ان یقال ان الکلام بعد تحقق السبب
جواب عن النقض محصلہ ان بعد تحقق سبب الوجوب لا ینفصل الوجوب عن وجوب الاداء فی البدنی
وینفصل فی المالی عند الشافعیۃ والوضوء قبل الوقت اذ لم یتحقق سبب وجوبہ فلا یکون واجبا واما بعد
تحقق سببہ فہو واجب الاداء البتہ وبالجملۃ الزکوۃ یسقط وجوبہ الثابت بالسبب بتعجیل الاداء
ولا یاثم بالتاخیر ولیس فی الوضوء قبل الوقت سبب الوجوب بل تحقق السبب بعد دخول الوقت
وفیہ ما فیہ انتہت قیل ہذا اشارۃ الی منع وجوب الزکوۃ بعد تحقق السبب فلیست الزکوۃ واجبۃ
بعد ملک النصاب فتشابہ الوضوء قبل الوقت والی انہ لا دخل لتحقق السبب وعدمہ فان الاجزاء
مع عدم تحقق الاثم متحقق فی الوضوء قبل الوقت مع عدم الوجوب واعترض علی الوجہین بان السبب
عبارۃ عن المفضی الی الشیء والمعرف لہ واذا لم یکن مفضیا لم یکن سببا فعند تحقق السبب یتحقق
المسبب لا محالۃ والا لم یبق السبب سببا فالزکوۃ علی المال للنصاب واجبۃ لتحقق سبب وجوبہا
فیتحقق الوجوب ولا یتحقق وجوب الاداء لعدم الاثم بالتاخیر ولیس بمشابہ للوضوء فان سبب وجوبہ

ليس بمتحقق وبان تحقق السبب له دخل لا محالة في تحقق المسبب لا لفضائه اليه والوضوء قبل الوقت اجزائه
عن الوضوء الواجب بعد الوقت لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث فايجابه بعد ذلك تحصيل الحاصل
بخلاف الزكوة فان الواجب فيها هو الفعل اى الاداء الذى هو قربة ولا يتحقق ذلك بدون الوجوب
وهذا القدر يصلح فارقاً واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا يعني ان الحنفية قالوا بانفصال
اصل الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً سواء كان بدنياً او مالياً على السواء فمذهبهم ان اصل الوجوب
يثبت بالجزء الاول ووجوب الاداء يثبت بالجزء الاخير فمن حاضت آخر الا قضاء عليها اذ القضاء
يتفرع على وجوب الاداء والصلوة واجبة في اول الوقت الى ان يتضيق الوقت باصل الوجوب
ووجوب الاداء انما هو في الاخير فمن حاضت في الاخير لا يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء لانه متفرع
عليه ونفس الوجوب متحقق للاداء كما سبب الصلوة وهو اول الوقت فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء
بخلاف من طهرت آخراً فانه يجب القضاء عليها لانها ادركت ما يبتني عليه وجوب الاداء قال في الحاشية
قيل هذا مبنى على ان اصل الوجاب تثبت باول الوقت ووجاب الاداء بآخره وذلك لانه لو لم
يكن مبنياً على ان اصل الوجوب يثبت باول الوقت ووجوب الاداء بآخره لما يجب القضاء على
من طهرت في الجزء الاخير من الوقت ضرورة انه انما وجب لدركها ما يوجب الاداء وهو الجزء الاخير واما
من حاضت في الجزء الاخير فانما لا يجب القضاء عليها لانها لم تدرك ما يوجب الاداء حال كونها
طاهرة فعلم ان القضاء في الاولى وعدمه في الاخيرة مبنى على ان اصل الوجوب وان ثبت باول
الوقت ولكن لم يوجد وجوب الاداء وفيمن طهرت في الاخير وجد الثاني فوجب القضاء عليها وفي
الحائض في آخر الوقت لم يجب الاداء فلم يجب القضاء اذ وجوب القضاء متفرع على وجوب الاداء
اقول في الرد على هذا البناء فيه دليل على ان القضاء يتفرع على الاخير وفي الدليل الآتي انه متفرع
على الاول فتامل يعني ان الدليل الآتي من الحنفية يدل على ان القضاء يتفرع على اصل الوجوب فبين
كلامي الحنفية تدافع ويمكن ان يقال في دفع التدافع ان القضاء يتفرع على اصل الوجوب بشرط البقاء
بان لا ياتيه المبطل والرافع فمن حاضت آخراً لم يجب عليها القضاء فان الوجوب وان تحقق بادراك
السبب اولاً لكنه بطل بالحيض آخراً ومن طهرت آخراً تحقق عليها نفس الوجوب وان كان في ضمن
وجوب الاداء ولكن لما لم يبطل بطريان المبطل والرافع وجب عليها القضاء ولقائل ان يقول ان

سبب اصل الوجوب انما هو الجزء الاول فاذا وجد الجزء الاول وكان المكلف فيه مكلفا فقد وجب عليه لكن لما كانت السببية عندهم منتقلة من الاول الى الآخر حتى اذا بلغت اليه تقررت السببية عليه فلو حاضت فى آخر الوقت لا يجب القضاء عليها لانتفاء الاهلية عند وجود سبب الوجوب اعنى الجزء الاخير واما من طهرت فيه فقد وجدت الاهلية عند وجود السبب فلذا يجب القضاء عليها فالسبب قد وجد فى الاولى حقيقةً مع عدم اهليتها وفى الاخيرة مع اهليتها فبناء القضاء وعدمه على وجود سبب اصل الوجوب مع الاهلية لا على انتفاء شرط السبب وهو بقائه فان الوجوب فيمن لم يود ما قبل الجزء الاخير انما يتحقق فيه لكونه سببا له لا الاول فكيف يقال ان الوجوب تحقق ولم يوجد شرطه وهو بقائه ويمكن ان يقرر اصل الكلام بناء على ما هو الاصل عند الحنفية من انتقال السببية من الجزء الاول الى الاخير بانها لو حاضت اخيرا ففيها انتقلت السببية الى ان انعدمت لانه اى القضاء انما يجب بعد وجود السبب اى سبب الاداء ولم يوجد لانتفاء الاهلية بخلاف من طهرت اخيرا اى فى الجزء الاخير بمقدار التحريمة ففيها انعدمت السببية اولا ثم وجدت اخيرا فعليها القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وشرطه وبانتفاء الشرط انتفى المشروط فقد انتهت والحاصل ان من حاضت فى الآخر انتقلت السببية فى حقها الى الآخر واذ قد حاضت فيها انتفت هذه السببية فلا يجب القضاء عليها لانه بعد سبب وجوب الاداء ولم يوجد لانتفاء الاهلية واما من طهرت فى الجزء الآخر اى الجزء الكافى للتحريمة فقط ففيها انعدمت السببية فى ما قبل الآخر وتقررت فيه فلوجود الاهلية فيه تحقق سبب الوجوب مع عدم امكان تفريغ الذمة فيجب القضاء وهذا القصور ليس من هذه الطاهرة بل بعدم اتساع الوقت لاداء الفرض وهو شرط لوجوب الاداء فقد وجب القضاء فالتفريغ انما هو على نفس الوجوب لا وجوب الاداء و استدلوا

اى الحنفية على انفصال اصل الوجوب عن وجوب الاداء فى البدنى بوجوب القضاء على نائم

كل الوقت اجماعاً وهى فرع الوجوب والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء لعدم الخطاب

حذراً عن اللغو محصله ان النائم مثلاً فى كل الوقت يجب عليه القضاء ولا يتصور ذلك الا بالوجوب عليه ولا وجوب للاداء لانه بالخطاب وهو لا يصلح للخطاب اذ الخطاب مع من لا يصلح له ولا يفهم لغو فقد وجد الوجوب ولم يوجد وجوب الاداء فى العبادة البدنية قال فى الحاشية اقول هذا يعنى ما ذكره الحنفية

فی اثبات تخلف الاداء عن اصل الوجوب یدل علی عدم وجوب القضاء ایضا لان مختار الحنفیة کما سیاتی ان وجوب القضاء لیس بامر جدید بل بما یوجب الاداء یعنی ان سبب وجوب القضاء عندهم هو سبب وجوب الاداء فاذا انتفی الخطاب الموجب للاداء انتفی الخطاب الموجب للقضاء و من ههنا حمل فخر الاسلام القضاء علی الاداء حیث قال وجب فی النائم الاصل وتراخی وجوب الاداء الی الخطاب یعنی لما لم یجب الاداء لانتفاء الخطاب لم یقل فخر الاسلام تراخی وجوب القضاء بل اورد لفظ الاداء مقام القضاء والمعنی انه تراخی الاداء الی الانتباه واورد علیه المص بقوله ولکن فیه ان حقیقة الاداء بعد انقضاء الوقت منتف اجماعا یعنی ان الکلام فی النائم فی جمیع الوقت فاذا استوعب النوم الوقت تمامه فلا معنی للاداء الحقیقی بعده لانه عبارة عن الاتیان فی الوقت لا بعده وفیه ان مراد فخر الاسلام من الاداء مطلق اتیان الفعل سواء کان فی وقته او بعد انقضاء الوقت فهو اعم من الاداء الحقیقی لشموله القضاء ایضا ومعنی کلامه ان جمیع الوقت اذا خلا عن التکلیف بسبب النوم مثلا وجب الاصل وهو نفس الوجوب ولیس مقصوده من الاداء الاداء الحقیقی حتی یرد علیه ما قال المص ولا بعد ان یقال فی الجواب عن الاستدلالین المذکورین للحنفیة انه ای السبب فی نائم جمیع الوقت وان لم یوجد لکن اقیم السبب مقام وجوب الاداء المسبب لیظهر اثره فی وجوب القضاء فلزم القضاء لذلک الوجود اصل الوجوب والیه ذهب ابن الهمام والاوجه فی الجواب عن استدلال الحنفیة اقامة اهلیة الخطاب مقامه فان النائم اهل له فی زمان النوم وان لم یکن بشرطه فتدبر انتهت محصله ان النائم له اعتباران اعتبار نفس ذاته بما هو عاقل بالغ وثانیهما ذاته مع هذا الوصف ای بما هو نائم فهو بالاعتبار الاخیر وان لم یکن اهلا لعدم الانفهام لکنه اهل له بالاعتبار الاول فهذه الاهلیة اقیمت مقام الخطاب فی ایجاب الاداء فی ذمته فی حق القضاء فوجب الاداء ویظهر ثمرته فی القضاء فقیل ردا علی الاستدلال

المذکور انا لا نسلم عدم الخطاب حذرا عن اللغو انما یلزم اللغو لو کان مخاطبا بالفعل لان

ای حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه کالخطاب بالمعدوم فلما جوز الخطاب بالمعدوم بناء علی ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود فلم لا یجوز الخطاب الی النائم بناء علی ان المطلوب صدور الفعل بعد الانتباه فالوجوب هو وجوب الاداء لا اصل الوجوب والجواب ان الکلام فی الخطاب تنجیزا

لانہ لابد منہ لوجوب الاداء والخطاب بالمعدوم انما یصح تعلیقا یعنی ان الکلام فی الخطاب التنجیزی
واما الخطاب التعلیقی فہو کما یوجد الی المعدوم کذلک الی النائم الخ وہو لایقتضی الا اصل الوجوب لا وجوب
الاداء بل ہو بعد الانتباہ والوجود ولا فرق فی ہذا الخطاب ای الخطاب التعلیقی بین الصبی والبالغ
والمکلف وغیرہ فیہ سواء بخلاف الاول فانہ یختص بالمکلف اذ لا طلب للفعل بالفعل الا منہ
فعلی ہذا لو انتبہ الصبی بالغا لا قضاء علیہ ای لیس علیہ قضاء الصلوۃ التی فاتت عنہ بالنوم اذ
لم یکن ہو مکلفا وقت النوم الا احتیاطا قال بعض الاکابر فی تفصیلہ ان الصبی ان کان قد بلغ فی
آخر الوقت او قبلہ فعلیہ القضاء لتحقق الوجوب علیہ وان لم یکن وجوب الاداء وان انتبہ بالغا بعد الوقت
فلا قضاء علیہ حقیقۃ لانہ ما وجب علیہ شیء حتی یؤمر باستدراک ما فات ہذا ان علم حال بلوغہ واما اذا لم یعلم کما
اذا وجد آثار البلوغ بعد الانتباہ بعد الوقت ولم یعلم حدوثہ ما ہو فی الوقت او بعدہ فیکون علیہ القضاء فیما
بینہ وبین اللہ لکن فی عالم الولایۃ والقضاء علیہ القضاء احتیاطا لان امرہ دائر بین الذم والمدح فبالاولی
ان یحترز فیہ عن الذم ثم قال ہذا ما یقتضیہ الضوابط العلمیۃ ولم اجد الروایۃ الصریحۃ فی ذلک ولعل اللہ یحدث
بعد ذلک امرا او ما قیل ان الوجوب لازم لعقلیۃ الحسن کما ہو مذہبنا ضرورۃ ان حکم العقل باستحقاق
الثواب لا یتصور بدون اشتغال الذمۃ او لا یکون التفریغ عنہ موجبا لاستحقاق الثواب فلابد من الوجوب
قبل ورود الخطاب والاداء لا یجب الا بعد الخطاب فقد انفصل الوجوب عن وجوب الاداء وہو المطلوب
فیرد علیہ انہ یلزم علی ہذا التقدیر ای ثبوت اصل الوجوب بدون الشرع ولم یقل بہ احد منا کیف
ولیس لنا اصل خامس فان العقل لیس مثبتا ولو کان العقل مثبتا لنفس الایجاب بدون الاستعانۃ
بالشرع فقد وجد لنا اصل خامس ہو العقل وفیہ نظر فان الشیخ ابا منصور الماتریدی قد وافق المعتزلۃ فی ذلک
کما مر ومن ثمہ قال بعض الاعاظم ان معظم اصحابنا قائلون بالحکم قبل الشرع ولا یلزم منہ اصالۃ اصل خامس
فان ہذہ الاصول کاشفۃ عن الشغل الذی کان من الشارع جبرا لکون الحسن عقلیا وقد قالوا بمعرفۃ بعض
الاحکام بالعقل الخ ثم اعلم انہم ای الحنفیۃ صرحوا بان لا طلب للفعل فی اصل الوجوب
بل ہو مجرد اعتبار من الشارع ان فی ذمتہ ای فی ذمۃ المکلف جبرا الفعل قال فی الحاشیۃ اعلم
ان الحنفیۃ مع تصریحہم بان لا طلب فی اصل الوجوب قالوا بان الثابت فی اول الوقت
اصل الوجوب الی ان یتضیق فاورد علیہم بانہ یلزم ان یکون الطلب مع المطلوب لان قبل التضییق

لیس الا اصل الوجوب - وقد قلتم انه لا طلب فیه فحصل الایراد ان الطلب لابد وان یتقدم علی المطلوب ویلزم علی ما ذکرتم ان یکون معه لان فیما قبل الآخر اعنی وقت التضییق لیس الا الوجوب ولا طلب فیه عندکم فقد وجد الوجوب بلا طلب والطلب انما یتحقق فی الجزء الاخیر فیلزم کون الطلب والمطلوب معین بالزمان وبالجملة قبل تضیق الوقت بحیث لا یسع الا الاداء الواجب لیس الا اصل الوجوب ولا طلب فیه عندکم وانما الطلب فی وجوب الاداء وهو عند التضییق وهذا وقت المطلوب فالطلب لا یکون قبله بل یکون معه اقول لعل مرادهم نفی الطلب الحتمی بیانه ان الطلب فرع السببیة وهی لکونها منتقلة توجد وتنعدم تدریجا فالطلب کذلک الا ان یتعین السبب للسببیة وح یتحصل الطلب تحصیلا قویا ویتقدم علی المطلوب مثل تقدم السبب علی المسبب فتدبر انتهت یعنی ان الحنفیة اذ حکموا بنفی الطلب فی اصل الوجوب لم یریدوا نفی الطلب مطلقا بل انما قصدوا نفی الطلب الموجب لایقاع الفعل فی الحال والطلب فرع للسبب والسببیة قد انتقلت من الجزء الاول الی الثانی واذا لم یوجد الاداء فیه ایضا تنتقل الی ما بعده وهکذا تنتقل الی الاخیر فتعین السببیة له وکما ان السببیة تنتقل من الاول الی الاخیر کذلک الطلب ایضا ینتقل بانتقالها لکونه فرعا لها واذا تعینت السببیة فی الاخیر تعین الطلب ایضا فیه اذ السبب ح لم ینتقل فیتحصل تحصلا قویا ویتقدم هذا الطلب الحتمی علی المطلب تقدما ذاتیا وان لم یتقدم بالزمان فغایة ما لزم اجتماعها فی زمان واحد ولا استحالة فیه ولا لزم

المعیة بینهما بالذات واورد ان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب هو انما یکون واجبا بالطلب وقصد

الامتثال انما یکون بالعلم یعنی ان الحنفیة قد صرحوا بان المصلی اذا صلی فی اول الوقت والمزکی اذا ادی الزکوة قبل حولان الحول بعد ملک النصاب یسقط عنه الصلوة والزکوة الواجبان مع ان ههنا انما یوجدان بلا طلب وظاهر ان الفعل بلا طلب من الشارع لا یسقط الواجب ان الواجب انما یکون واجبا بالطلب ضرورة ان الطلب داخل فی حقیقته لانه اقتضاء الفعل حتما فالاقتضاء هو الطلب واذا کان الطلب داخلا فی حقیقة الواجب فلا یصح القول بان اتیان الفعل الواجب بدون الطلب ا سقط فان قیل یقدر السقوط باتیان الفعل فی وقت اصل الوجوب لقصد الامتثال یقال قصد الامتثال لا یکون الا بالعلم بالواجب ولا علم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب واذا انتفی الخطاب فلا وجوب فلا

علم وعلی تقدیر عدم العلم لا معنی لتحقق قصد الامتثال والسقوط متفرع علی قصد الامتثال والجواب انا

لا نسلم ان الواجب انما يكون واجبًا بالطلب بل انما يكون واجبًا بالسبب والشئ قد يثبت ولا يطلب
كالدين المؤجل والثوب المطار اى الثوب الذى اطاره الهواء الهابة الى دار انسان لا يعرف مالكه
فانه ثابت فى ذمته ولا يجب عليه الاداء الا بالطلب وههنا لا يوجد ان الآن فوجد الوجوب فى
هاتين الصورتين مع كون الطلب منتفيا فتحقق الوجوب بلا تحقق الطلب والتقييد بقوله لا يعرف
مالكه لان مالكه لو كان معلوما فالاداء واجب فى الحال واما قول المورد فصل لا امتثال انما يكون
بالعلم فالجواب عنه ان الامتثال يتفرع على العلم بثبوتها اى بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت
طلبه فلا يقتضى السقوط سبق الطلب قال فى الحاشية والقول بان الطلب فى المؤجل موسع الى حلول
الاجل وكذا فى الثوب المطار الى معرفة المالك لا يضر لانه مثال وعدم صحة المثال لا يضر وجود الممثل لجواز ان يكون
موجودًا فى مثال آخر والظاهر انه لو قيل ان لا طلب فى الدين المؤجل قبل حلول الاجل يصح فتدبر
انتهت يعنى انه لو قيل انه لا طلب فى الدين المؤجل قبل حلول الاجل مع ثبوته فى الذمة يطابق المثال
للممثل له اقول ففقه المقام فى اثبات انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان لنا خطاب وضع
بالسببية للوجوب يعنى ان لنا خطاب وضع لبيان ان هذا سبب لذلك وخطاب تكليف
والمقصود منه تكليف المكلف بالاقتضاء اى باقتضاء الفعل عنه وطلب ايقاعه عنه ولا ريب فى
تغائرهما فيكون مقتضى احدهما مغائرًا لمقتضى الآخر فيجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر
والا يلزم اتحاد الخطابين فنثبت للفعل حقا مؤكدا من الاول هو الوجوب يعنى ثبوت الفعل على
ذمة المكلفين من خطاب الوضع وهو اصل الوجوب والطلب بايقاعه فى العين من الثانى
اى الخطاب التكليفى وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر
وان لا طلب فى الاول بل فى الثانى والا لزم قلب الوضع فتدبر قال بعض الاكابر
لقائل ان يقول لا نم ان خطاب الوضع غير خطاب التكليف بل حاصل خطاب الوضع تكليف الشئ
بالتقييد فمعنى اقم الصلوة لدلوك الشمس ايجابها عند الدلوك وهكذا سببية النصاب فان ايجاب الزكوة
عند ملك النصاب النامى فان قلت لو كان كذلك صح تكليف الغافل فان خطاب الوضع منعقد
فى حق النائم ايضا قلت فح يرجع الى الدليل الاول ولا حاجة الى باقى المقدمات وايضا غاية ما لزم مما
ذكره المص ان مفهومهما متغائران واما تغائرهما بمعنى انفصال احدهما عن الآخر فلم يثبت اصلا

فان الاقتضاء الحتمي قد وجد في خطاب الوضع ايضا اعم من ان يكون عاجلا او آجلا وفي التكليفي انما وجد الاول
فقط فالمطلوب في الوضعي اعم مما في التكليفي فلا تحقق وجوب الاداء بدون الوجوب نعم قد يوجد الوجوب بدونه
اذا كان المطلوب الفعل آجلا مسئلة الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا قال في الحاشية
ان قلت يدخل فيه القضاء كالحج فان وقته بقية العمر شرعا حاصل الايراد ان الاداء بالمعنى
المذكور يدخل فيه القضاء كالحج اذا ادرك وقته في العام الاول وترك بلا عذر ثم قضى في العام الآخر فهذا
قضاء مع انه يصدق عليه تعريف الاداء فان وقته بقية العمر ففي اى جزء يقع منه يكون اداء فلا يكون
بين الاداء والقضاء فرق قلت القضاء وان كان واجبا موسعا مدة العمر كالحج لكن الفعل فيه
في غير وقته ومطلق الوقت من قضية العقل لا النقل انتهت يعني انه يخرج القضاء بالاختصاص المستفاد امامن
اضافة الوقت الى الفعل كما هو المشهور ان الواجب ان ادى في وقته فاداء او من قول المص المقدر له شرعا فان الواجب
في القضاء وان وجد في الوقت الذي هو العمر لكن لم يوجد في الوقت الذي عينه الشارع فاذا جاوز
عنه يكون قضاء واما الحج فوقته العمر كله ولذا يقع اداء في اى جزء يفعل وبالجملة الحج والقضاء مشتركان
في كون الوقت موسعا الى آخر العمر ومفترقان في ان الوقت للحج العمر كله لا جزء معين منه وفي القضاء وقت
الواجب محدود مقدر من الشرع واذا لم يوقع فيه كان لبقية العمر وقتا لا ايراد مثله فالبقية من العمر وقت
لمثله واما وقت الاصل فمحدود معين فلا يلزم ما الزم قال في الحاشية المعلقة على قوله شرعا فيخرج نحو
الزكوة لتعيين لها الامام شهرا فمن جهة نصه ذلك الشهر ليس باداء والا لكان بعده قضاء
انتهت يعني ان هذه الزكوة لها جهتان احديهما ان لها وقتا عينه الامام وثانيهما ان هذا الوقت جزء
من اجزاء زمان اتيان الزكوة فهي بالجهة الاولى ليس باداء لان هذا التعيين ليس من الشارع وبالجهة الثانية
اداء وليعلم ان ما ذكره المص تقسيم للواجب الموقت ضرورة ان القضاء لا يتصور في الواجب المطلق اذ وقته العمر
كله وقيل الصحيح في تعريف الاداء ان يقال هو ابتداؤه اى ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا
قال في الحاشية القائل ابن الهمام وغيره اشار بصيغة التمريض الى ضعفه لان المعرف
الاداء حقيقة وهذا في حكم الاداء في التحقيق يعني ان الصلوة لو ابتدئت في وقتها وتمت في
غير الوقت فهي ليست باداء حقيقة بل هي في حكم الاداء على التحقيق وفي المحيط الصلوة يجوز ان يكون
بعضها اداء وبعضها قضاء كمصلي العصر اذا غربت الشمس في خلال صلوته وتم الباقي

انتهت یعنی اذا صلی شخص صلوة العصر وغربت الشمس فی وسط الصلوة واتم باقیها فی وقت المغرب فبعض صلوته وهو الذی قبل الغروب اداء لاتیانه فی وقته وبعضها وهو الذی ادی بعد الغروب قضاء لاتیانه فی غیر وقته کالتحریمة عند الحنفیة فانهم ذهبوا الی ان التحریمة لو وقعت فی الوقت وباقی الصلوة فی غیر وقته فهو اداء لیس بقضاء ودکعة عند الشافعیة فمذهبهم انه لو وقعت رکعة من الصلوة فی الوقت والباقی منها فی غیره کان ذلک اداء اوقد یقال هذا اداء عند الحنفیة ایضا فلا وجه للتخصیص بالشافعیة وفیه انه لیس المراد انه لیس باداء عند الحنفیة بل الغرض ان ما دون الرکعة ان وقع فی الوقت والباقی فی غیر الوقت لایکون اداء عند الشافعیة بخلاف الحنفیة ومنه ای من الاداء الاعادة وهی الفعل فیه ثانیا وتذکر الضمیر اما لکون الاعادة مصدرا او باعتبار الخبر لخلل المراد بالخلل ما یوجب نقصا فی الصلوة یجب به سجود السهو لا ما یفسده کترک رکن او شرط لانه فی حکم العدم شرعا فلیس الفعل به ثانیا شرعا والاصح انه واجب قال فی الحاشیة اختلف فی وجوب الاعادة فصرح غیر واحد من شراح اصول فخر الاسلام کما فی التقریر بانها لیست بواجبة بل خرج عن العهدة بالاول والثانی جائز فلیس باداء ولا قضاء وذهب السرخسی وابو الیسر الی الوجوب حتی قال ابو الیسر یکون الفرض هو الثانی وعلی هذا دخل فی الاداء والحق ان الفرض هو الاول اذ عدم السقوط به فرع ترک الرکن لا الواجب لکن الاعادة واجبة مبتدأ ابعد کل صلوة ادیت مع کراهة جبرا للاول فی وقت الاول وقته ومن ثمه کان اعادة القضاء قضاء انتهت واستدل علی الوجوب بما رواه ابو هریرة عنه صلی الله علیه وسلم ان اعرابیا دخل المسجد ورسول الله صلی الله علیه وسلم جالس فی ناحیة المسجد فصلی ثم جاء فسلم علیه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فرجع وصلی ثم جاء فسلم فقال علیه السلام علیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فقال فی الثالثة او فی التی بعدها علمنی یا رسول الله فقال صلی الله علیه وسلم اذا قمت فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فاقرأ ما تیسر لک من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تستوی قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم اجلس حتی تطمئن جالسا ثم افعل ذلک فی صلوتک کلها رواه البخاری ومسلم والقضاء فعله ای فعل الواجب بعده ای الوقت المقدر له شرعا قال فی الحاشیة ان قلت الفعل

قبل الوقت ما هو قلنا الفعل لا يتقدم على وقته يعني ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء وان ادى بعده فقضاء فما ادى قبل الوقت ليس من الفعل الواجب في شيء فان قيل الوضوء يتقدم قبل الوقت ويسقط في الوقت يقال والوضوء قبل الوقت مانع عن لزومه فيه يعني ان هذا الوضوء ليس باداء بل هو مانع عن لزوم الاداء لحصول المقصود اعني الطهارة وليس هذا بذاك ولما كان لقائل ان يقول الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها فلا يصح نفي تقدم الفعل عليه اجاب عنه بقوله والزكوة المعجلة لما وجد سببها جعل وقتها بذلك موسعا فلا تقدم ثبتت يعني ان الزكوة المعجلة لما وجد سببها

وهو النصاب جعل وقت الزكوة لوجود السبب موسعا فلا يلزم التقديم قبل الوقت استدراكا لما فات عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر القادر على الصوم في رمضان وليس له مانع شرعي او عرفي عن اداء الصوم فانه ان صام عن رمضان يكون اداء وان صام عن غيره يكون قضاء او لم يتمكن اي لم يكن قادرا على فعل الواجب لمانع شرعا كالحيض فان الشارع جعله مانعا عن الصوم في رمضان او لم يتمكن منه لمانع عقلا كالنوم فانه مانع للنائم في الوقت عن اداء الواجب فيه عقلا اذ لا خطاب للغافل ويقضيه بعد ان يستيقظ وههنا سوال وهو ان القضاء لما كان عبارة عن اتيان الواجب بعد الوقت فهو غير متصور الا في الواجب الموقت دون المطلق اذ وقته كل العمر فما بالهم يسمون الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مع كونه اتيانا في وقته واجاب عنه المصنف بقوله فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز والممنوع انما هو اطلاق القضاء عليه حقيقة

ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب بالعبادة يعني ان من اطلق الاداء والقضاء في غير الواجب قال الاداء فعل العبادة في وقتها والقضاء فعلها بعد هذا الوقت استدراكا لما فات قال بعض المحققين الاداء والقضاء لكل منهما معنى لغوي وشرعي والثاني قد بينه المص وهو حقيقة شرعية لشيوع لفظ الاداء والقضاء فيه في عرف الشرع والحنفية كما يتجوزون في استعمال لفظ القضاء على الحج الصحيح بعد الفاسد كذلك يتجوزون في استعمال لفظ الاداء والقضاء في رد عين المغصوب وقيمته فيسمون الاول اداء والثاني قضاء والعلاقة ان الحج لا يجب في العام الاول اذا اجتمع شرائط وجوبه يجعل العام الاول كانه تمام وقته فاذا افسد فيه واتى بافعاله في العام الثاني فكانه قضاه فيه واما العلاقة في الثاني فبيانها ان المطلوب للآمر من المامور

فی الموقت انما ہو وقوع الفعل فی الوقت المعین بالذات واذا فات الوقوع فیہ فیودیہ مثلا فی غیرہ فیقتضیہ الآمر لذلک بالتبع کما یقول بہ القائلون بان الموجب للاداء ہو الموجب للقضاء لکن الآمر لم یقتضیہ المغضوب یقتضی ردعینہ بالذات وعند فواتہ رد مثلہ بالتبع فہذہ العلاقۃ مصححۃ لاطلاق لفظ الاداء والقضاء فی ادا العین والمثل مسئلۃ تاخیر الفعل الواجب الموسع مع ظن الممات فی جزء من الوقت المقدر لہ شرعا معصیۃ اتفاقا وبہ یفہم حکم ما اذا شک فی الموت وہو انہ لا یعصی بالتاخیر وفیہ انہ یفہم من کتب الحنفیۃ ان التاخیر الی الجزء الاخیر فی الواجب الموسع لا یوجب العصیان فانہ لا مطلب قبل الآخر ولہذا قالوا لو مات قبل الآخر لا شیٔ علیہ قال فی الحاشیۃ اقول فیہ دلیل علی ان الآخر الذی یتعین للسببیۃ یتضیق بہ الموسع اعم من ان یکون بحسب الواقع وہو الوقت المقدر لہ شرعا او باعتبار المکلف بحسب الظن لان السببیۃ تنتقل الی الاخیر الذی ہو المضیق فہو ان کان اخیرا فی الواقع فالسببیۃ تنتقل الیہ فی الواقع وان کان بحسب ظن الموت فالتضییق بحسب ہذا الظن فانتقال السببیۃ ایضا انما یکون الی ما ہو مضیق بحسب الظن ثم فرع علی الاخیر قولہ فالموت یجعل البعض ای الجزء الذی ظن الموت فیہ کلا ای کل الوقت لعدم بقائہ بعدہ وجہ التفریع علی ما قیل ان جعل ظن الموت مضیقا وجعلہ البعض کلا باعتبار ان الموت فی نفسہ کذلک فلو لم یکن الموت مضیقا لم یکن ظنہ ایضا مضیقا لان الظن تابع للمظنون وعلی ہذا ای علی تقدیر کون الموت نفسہ مضیقا وکونہ جاعلا للبعض کلا یتوجہ قول من قال بالعصیان من تاخیر من ظن السلامۃ ومات فجاءۃ بدلیل تحقق الوجوب فان موت الفجاءۃ ایضا قسم من الموت وکل قسم من الموت یجعل بعض الوقت کلا ولا یتجہ ردہ علی ما قیل بان الواجب ما یذم تارکہ فی جمیع وقتہ باختیارہ وہہنا ترک فی البعض بالموت حاصلہ ان العاصی ہو تارک الفعل فی جمیع الوقت باختیارہ ولا اختیار فی الترک وقت الموت فکیف یعصی ووجہ عدم التوجہ ان الموت یجعل البعض کلا فیاثم بسبب ترک الواجب فی جمیع الوقت فسبب العصیان لیس الا الترک لا الموت نفسہ ولا یتجہ ایضا ردہ بان الموت لا یصلح سببا للعصیان کما علی تقدیر عدم اتفاقا ووجہ عدم توجہہ انا سلمنا ان الموت لعدم الاختیار فیہ لا یصلح سببا للعصیان لکن الوقت قد تضیق بالموت فالترک حالا عند توجہ الخطاب موجب للعصیان والامور الغیر الاختیاریۃ قد تکون موجبۃ للامور الاختیاریۃ

والاختیار موجب للعصیان ولا وجہ ان یقال جاء علی البعض کلا انما ہو ظن الموت لا نفسہ
لان مناط التکلیف انما ہو العلم والظن ولہذا لو ظن شخص ان الوقت وسیع وقد فات فی الواقع
لم یاثم بترک الواجب فیہ ولو ظن ان الوقت مضیق ولم یود الواجب فیہ یاثم علی ان ارتفاع الوجوب
قد یکون لوجود المانع کالسفر والمرض والحیض الی غیر ذلک فتامل انتہت یعنی لما کان الوجوب
مرتفعا لوجود المانع فیجوز ان یکون الموت الفجائی فیما نحن فیہ رافعاً للوجوب فلم یتحقق العصیان بالترک
والحق انہ لا معنی للقول بان موجب التضیق انما ہو ظن الموت لا نفسہ فان الموت الواقعی عجز حقیقی
بخلاف الموت الظنی فانہ عجز باعتبار الظن فقط حتی ان ظہر کذب الظن لا یتحقق العجز فاذا کان الموت
الغیر الحقیقی موجباً للتضیق فالحقیقی بالطریق الاولی فتامل فان لم یمت فی ذلک الجزء
الذی ظن الموت فیہ وظہر کذب ظنہ وفعلہ ای الواجب فی وقتہ المقدر لہ شرعاً فالجمہور
علی انہ اداء لصدق حدہ علیہ وہو فعل الواجب فی وقتہ المقدر لہ شرعاً وقال القاضی
ابو بکر الباقلانی انہ قضاء لان وقتہ بحسب ظنہ قبلہ وہذا وقع بعد وقتہ قال شارح المختصر
لا خلاف ہو فی المعنی لانہ بالاتفاق وقع فی وقتہ المقدر لہ شرعاً وانما الخلاف فی التسمیۃ فیسمیہ
قضاء ونحن نسمیہ اداء الا ان یرید القاضی وجوب نیۃ القضاء بناء اً علی ان ذلک الظن کما صار
سبباً لتعیین ذلک الجزء وقتاً صار سبباً ایضاً لخروج ما بعدہ عن کونہ مقدراً لہ اولا بالکلیۃ وہو بعید
اذ لم یقل احد بوجوب نیۃ القضاء او خروج ما بعدہ عن کونہ مقدراً لہ اولا فی نفس الامر وبرد علیہ
اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخالہ یعنی یلزم علیہ انہ لو اعتقد الانقضاء قبل دخول الوقت
واخر فانہ یعصی فاذا بان الخطاء یعنی ظہر خطاء اعتقادہ وفعل فی الوقت فہو اداء
اتفاقاً ولا اثر للاعتقاد الذی قد بان خطائہ فکذا ہہنا مع انہ یلزم علیہ کونہ قضاء اً اقول الفارق
بین الصورۃ التی جعلہ القاضی قضاء اً والصورۃ المفروضۃ فی الایراد بین اذ فی الاول
اعتقاد عدم الوقت مطلقا سواء کان اداء اً او قضاء اً وفی الثانی اعتقاد عدم
وقت الاداء فالاول متضیق من کل وجہ بخلاف الثانی یعنی ان الاول متضیق
من کل وجہ لانہ ہادم لاساس وقت الصلوۃ مطلقاً بخلاف الثانی لانہ ہادم لاساس
وقت الاداء فقط فہو متضیق من وجہ فلا یکون قضاء اً فیہ کما فی الاول فتامل قال فی الحاشیۃ

اشارة الى ان هذا الفرق غير نافع لان القاضي جعل الدوران مع الظن سببا
لتحقق العصيان في الاول ولتحقق القضاء فيما اعتقد الانقضاء ثم اوقعه في الوقت
يعني ان القاضي جعل مدار الاداء والقضاء على الظن فالفرق المذكور غير نافع لان الظن الذي
هو مناطهما متحقق فيما نحن فيه مع انه ليس قائلا بالقضاء بل بالاداء والحاصل انه لو كان المدار هو الظن
فالوقت المقدر بحسب الظن في الثاني متحقق من قبل فاذا اداه بعده يكون قضاء ايضا مع انه
اداء بالاتفاق فالتفرقة المذكورة غير مجدد ويدافع بان العصيان لا ينافي الاداء كما لو اخر في الثاني

وبان الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به فتدبر انتهت ومن اخر مع الظن السلامة

ومات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي اذ التاخير جائز له لان الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم
بالجائز بخلاف المسئلة الاولى فان التاخير لا يجوز مع ظن الموت فيكون التاخير معصية والقول
بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الجزء الاخير سلامة العاقبة فاذا مات فجاءة في صورة ظن
السلامة فيعصي للتضييق لا العلم بها اي ليس شرط الجواز العلم بسلامة العاقبة وتذكير الضمير باعتبار
المصدرية وبالجملة شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدي الى تكليف المحال
فان العلم بالسلامة محال عادي يقتضي التخيير بين الممكن وهو اتيان الفعل مع البقاء والممتنع
وهو اتيانه مع عدم البقاء والحاصل ان القول بان شرط الجواز سلامة العاقبة
يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع وهو ينافي حقيقة التوسع اذ التوسعة انما يتصور اذا علق تاخير الفعل
بامر اختياري للمكلف ولا اختيار له في السلامة فيرجع هذا الى التخيير بين ممكن وممتنع فتدبر واشارة
الى النقض بالواجب العمري فان الشارع جوز التاخير فيه الى آخر العمر فلو لم يات ومات
فجاءة يلزم ان لا ياثم فان مناط التاثيم على التقصير ولا تقصير فيما لا اختيار فيه مع انهم مصرحون
بالتاثيم فيه واجيب بان التاخير فيه مشروط بشرط ان لا يفوت الواجب بالكلية وعند فقدان
الشرط يلزم التاثيم وفيه ان تجويز الشارع الفعل في كل جزء من اجزاء العمر انما هو بالنظر الى
ما لا اختيار للعبد فيه اعني الموت وفرق ابن الحاجب بين ما اي الواجب الذي

وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير ان مات فجاءة وبين غيره يعني الواجب الموسع فلا يعصي
فيه بالتاخير بموت الفجاءة ليس بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب الموسع والعمري

فان كان الموجب للمعصية لوجوب فليكن في الصورتين على السواء وعند الفجاءة عام فيهما فلو كان هذا العذر في الواجب
الموسع غير موجب للعصيان فليكن في الواجب العمري ايضا كذلك وفيه ما فيه قال في الحاشية
اشارة الى الفرق الذي ذكره السيد من قبل ابن الحاجب وهو ان الموسع الذي
وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فلا يبقى واجبا لان وقته العمر
كله فلا بد من ان لا يفوت فيه فاذا اخر ومات فجاءة فقد ترك في وقته الذي هو تمام عمره ولا يتصور التلافي
باتيان المثل فلو لم يعص ايضا لم يبق واجبا اذ لم يكن تاركه مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الوقتي
كما في الظهر مثلا فان جاز تاخيره الى ان يتضيق وقته يعني ان الشارع عين للموسع وقتا
محدودا يجوز التاخير الى الجزء الاخير وهناك يتضيق الوقت فلو مات فجاءة قبل الآخر فالترك ههنا وان
وجد ولكن ليس لصنع العبد دخل فيه بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدرته فلا يعصي والواجب العمري
وان كان يلزم فيه بحسب الظاهر ايضا التأثيم بما لا اختيار للعبد فيه وهو الموت فجاءة لكن الشارع
لما شرط فيه الجواز بعدم الفوت في العمر وهذا الشرط قد فات بالتاخير بعروض الموت فكان لصنعه دخل
في التقصير فيعصي لذلك والموسع الوقتي غير مشروط بهذا الشرط من قبل الشارع فالفوات فيه بلا اختيار
فقط ولذلك يعصي فيه قيل القائل الفاضل مرزاجان معترضا على السيد ق اذا فرض وقوع
الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب فحصل ان التخيير
في الموسع الوقتي الى وقت التضييق وهو الجزء الاخير فاذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له
التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب في وقته ايضا اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب وهو انما يكون
بالعصيان ولما لم يعص لا يستحق العقاب بالترك فلم يبق واجبا اصلا فلا يكون بين الواجبين فرق
فالاصوب ان يقال هذا ايضا مقول قول القائل ترك الظهر في الصادرة المفروضة ليس
في جميع الوقت المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع
وقته وهو تمام عمره حاصله ان في الواجب العمري يوجد الفوت في الوقت المقدر كله اذا مات فجاءة
للزوم الفوت في العمر كله على هذا التقدير فلو لم يعص ايضا لم يبق معنى الوجوب اصلا وفي الواجب الموسع
لم يوجد الفوات في جميع الوقت المقدر له شرعا بل في بعضه وهو جائز بامر الشارع ولا عصيان بالامر
الجائز اقول في رد قول القائل لو كان سبب عدم العصيان في الموقت عدم الفوت في جميع الوقت المقدر

بموت الفجاءة فهو منقوض بمن ظن الموت فی وسط الوقت الموسع و اخر فانه
یعصی اتفاقا مع انه ما ترک فی جمیع وقته المقدر له شرعًا یعنی من ظن الموت فی وسط الوقت
الموسع ولم یؤد حتی مات فجاءة فانہ یعصی اتفاقاً مع انہ لم یترک فی جمیع وقتہ المقدر لہ شرعاً بعدم
وجدانه الوقت الاخیر ولما کان لقائل ان یقول جمیع الوقت فی حقه مدة ظنه الحیوٰة وظن الموت
یجعل البعض کلا وعلی تقدیر کون البعض کلا الترک فی البعض ترک فی الکل والترک فی الکل
یوجب العصیان فلا نقض اجاب بقوله والظن کما یجعل البعض کلا یجعل الکل بعضا لان
الفجاءة علی خلاف الظن یعنی لو اعتبر الوقت بحسب الظن فالظن کما یجعل البعض کلا فی صورة
الموت فی الوسط کذلک یجعل الکل بعضا وهو فی صورة من ظن السلامة و اخر ثم مات فجاءة لان الوقت
الواقعی فی هذه الصورة بعض من الوقت الذی هو بحسب الظن لظنه السلامة و وقوع الفجاءة فی
وسط المظنون بخلاف الظن فینبغی ان لا یعصی فیما وقته العمر کما لا یعصی فی غیره لانه لم یترک فی جمیع الوقت
بحسب الظن والفرق بجعل البعض کلا دون العکس تحکم فالاصوب کما فی شرح المنهاج
التزام جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء انتهت حاصله ان نفس الوجوب
و وجوب الاداء یفترقان فی الموسع الوقتی فالوجوب فی اول الوقت و وجوب الاداء فی آخره
فلا یعصی بالموت فی الوسط وفی الواجب العمری لا ینفصل احدهما عن الآخر بل وجوب الاداء مقارن
لنفس الوجوب فیأثم بالترک مسئلة اختلف فی وجوب القضاء هل هو بامر جدید یعنی بالسبب
الذی وجب به الاداء ام بدلیل آخر غیر الامر الذی وجب به الاداء فعلیه الاکثر من الشافعیة
وهو مذهب ابی الیسر منا او بما توجب الاداء وهو المختار لعامة الحنفیة کالقاضی
ابی زید و فخر الاسلام وشمس الائمة وغیرهم ولیس معناه ان ایجاب الاداء نفس ایجاب القضاء ولا
بمعنی ان الامر بالاداء یتنظم لفظا لایجاب القضاء بل معناه ان الامر الموجب للاداء هو موجب
للقضاء بان یوجب شیئا واحدا شیئین الاداء والقضاء ولو بجهتین فالمثبتون قالوا ان ایجاب
شیء یستلزم مطالبة مثله عند فوته والمنکرون یقولون مطالبة المثل بایجاب آخر سوی
هذا الایجاب ثم هذا الاختلاف فی القضاء بمثل معقول نفقط کالصوم للصوم کما

صرح به البعض او مطلقا اعم من ان یکون معقولا او غیر معقول کالفدیة للصوم کما

هو الظاهر من کلامهم فانهم لم یقیدوا المسئلة بالقضاء بمثل معقول والدلیل ایضا ظاهر فی العموم
للاکثران عدم اقتضاء صم یوم الخمیس صوم یوم الجمعة بدیهی فکیف
یکون صوم الجمعة بایجاب صوم الخمیس واجبا والا ای وان لم یکن عدم الاقتضاء المذکور بدیهیا
کان الصوم فی یوم الجمعة اداء او سواء للصوم فی یوم الخمیس رتبة فلا یکون احد الصومین ناقصا
من الآخر مع انه باطل بالاتفاق واذا کان کذلک فالنص الوارد فی ایجاب الصلوة فی وقت معین
لا یشتمل علی ایجاب الصلوة فیما بعده اذ المقصود بالامر ایجاب العبادة فاذا کان مقیدا بوقت کان
کون المامور به عبادة مقیدا به ایضا واذا کان کذلک لا یکون الفعل فی وقت آخر عبادة بهذا الامر
لعدم دخوله تحت ذلک الامر کما لا یدخل صوم الجمعة تحت قولنا صم یوم الخمیس بما عدا هذا الیوم وعند عدم
تناول الاول له یکون الفعل بعد الوقت وقبله سواء وارد علیه المص بقوله وهذا انما یتم لو ادعوا
الانتظام لفظا یعنی لا یتم هذا الدلیل الا اذا ثبت ان عامة الحنفیة یدعون ان نص الاداء ینتظم بلفظه
وجوب القضاء کما ینتظم لوجوب الاداء حتی یکون معنی قولنا صم یوم الخمیس صم هذا الیوم او یوم الجمعة
فالحاصل انهم لا یقولون بتناوله بحسب الصیغة حتی یلزم ان یکون اداء الاقضاء ای هو ای هذا الادعاء
بعید عمن ترعرع عن العامة فکیف عن الخاصة ولعل مقصودهم ان مطالبة شئ
یتضمن مطالبة مثله عند فوته فالایجاب الاول ایجاب الثانی ای للقیضیة وتحقیق المقام ما قیل انه لا شک ان
الایجاب الاول یقتضی اشتغال الذمة بالمامور به سواء کان مقارنا للطلب اولا والطلب انما هو لتفریغ الذمة
عن هذا الاشتغال فاذا فات الفعل فی الوقت یبقی هذا الاشتغال فی الذمة والبداهة حاکمة بانه ان کان
له مثل مشتمل علی المصلحة التی یشتمل هو علیه یکفی فی تفریغ الذمة فالقضاء یطلب تفریغ الذمة عن الاشتغال
الثابت بالاول فهو لا یکون فیما لا اشتغال للذمة فیه اصلا فمطالبة الاول تتضمن مطالبة مثله عند فواته وتضمن
الملزوم للازم وعدم تضمن صم یوم الخمیس لصوم یوم الجمعة بهذا المعنی بداهة فی حیز المنع بل الضرورة شاهدة علی صحة هذا التضمن فان
اشتغال الذمة لو لم یکن باقیا مطلوب لفراغ بالمثل لما کان هذا المثل قضاء ابل عبادة مستقلة اخری والوجدان
شاهد علی خلافه نعم معرفات القضاء بمثل معقول او غیره یجوز ان یکون غیرا ای غیر النص الموجب
للاداء اذ لو وجب کون ذلک النص معرفا ایضا یلزم القضاء فی ترک کل واجب ولا ریب فی بطلان التالی
نصا کان ذلک الغیر او قیاسا فثبت ان الحاجة الی النص الجدید لیس الا لبیان المماثلة وفراغ الذمة

عن الاشتغال بالاول بهذا المثل ولما كان لقائل ان يقول ان المعرف للقضاء لما كان غير نص الاداء
لم يكن القضاء بالنص القاضي بالاداء فان النصوص كلها معرفات اجاب عنه بقوله لكن الكلام في
اصل سبب الوجوب فافهم يعني ان الكلام في نفس الوجوب الثابت بالسبب الاول بل هو باق فطولب
برفعه عن الذمة بالاتيان بالمثل او مرتفع من البين كما يراه آخرون وما يجاب به في المشهور عن الدليل
المذكور للاكثرين النافين لاتحاد السبب ان مقتضاه امران الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز
عن الثاني وهو كونه في الخميس بقي اقتضائه الصوم مطلقاً فاقتضاء الاول اولاً وبالذات
واقتضاء الثاني ثانيا وبالتبع فلا يلزم كون الثاني اداء او سواء ففي غاية السقوط اذ لا وجوب
الا بالقيد ولهذا لا يجب قبله اي قبل تحقق القيد ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان
في ضمن هذا المقيد او في غيره بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في هذا المقيد بخصوصه مع ان من
مذهبهم ان الوجوب اذا انتسخ لا يبقى الجواز الا بدليل مستقل وايضا المطلق والمقيد اذا وقعا في حادثة واحدة
يحمل المطلق على المقيد ولا جواز له في غير هذا المقيد ووجه بعض الشراح الجواب المشهور بان المطلق من
حيث هو اعني الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العموم مطلوب البتة اذ لا يعقل طلب الكل بدون
طلب الجزء والطلب ههنا هو الايجاب فهو موجب بالفتح البتة ولم يرفع ايجابه بالنسخ ولا باتيانه مع ذلك
القيد والدلائل دالة على انحيازه بالقضاء فيجوز كون ايجابه في الوقت الآخر وهو القضاء ولم يكن هذا
الايجاب من مدلولات اللفظ ومشمولاته فيكون اداء او سواء بل النص الاول الموجب للشيء من جهة
دلالته عليه وشموله والاداء هو موجب لشيء آخر من جهة اقتضائه عند فوت الاول من غير دلالة عليه
وهو القضاء وانت تعلم ان قوله ولم يرفع ايجابه آه في حيز المنع فان كونه موجباً انما كان في ضمن المقيد
لا بما هو مطلق فيرتفع بارتفاع ايجاب المقيد والانكار مكابرة وقيل في شرح المختصر هذه المسئلة
القائلة بان القضاء يجب بما يجب به الاداء او بسبب مستقل مبنية على ان المقيد هو المطلق
وهما يتعددان وجوداً في الخارج او متحدان فيه فمن ذهب الى الاول قال ان السبب
واحد ومن ذهب الى الثاني قال السبب متعدد بيان الاول ان الايجاب نسبة وهي تتعدد بتعدد
المنسوب اليه فالمطلق والمقيد اذا كانا متعددين في الخارج كان ايجاب كل منهما مغاير الايجاب الآخر
فللنص الموجب للاداء ايجابان احدهما للمطلق والآخر للمقيد ضرورة ان ايجاب المقيد لا يتصور

بدون ایجاب المطلق فاذا فات الاداء فات ایجاب المقید وبقی ایجاب المطلق کما کان فیجب القضاء
لتفریغ الذمة بموجبه هو النص الاول ونص القضاء مبین له وبیان الثانی ان المطلق والمقید اذا
کان وجودهما واحدا فاذا بطل طلب المقید لفوات الوقت بطل طلب المطلق ایضا لاتحادهما فی الخارج
فیکون ایجاب القضاء بنص جدید قال فی الحاشیة وینظر ذلک الی ان الجنس والفصل
هل یتمائزان فی الخارج او فی العقل قال العلامة التفتازانی فی شرح الشرح انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا
وقلنا صوم یوم الخمیس فقد تعقلنا امرین وتلفظنا بلفظین واما ان المامور به هو الامران او شئ واحد
یصدقان علیه وعبر عنهما بلفظ المرکب مثل صوم یوم الخمیس مثلا فمختلف فیه فمن ذهب الی الاول جعل
القضاء بالامر الاول لان المامور به شیئان فاذا انتفی احدهما بقی الآخر ومن ذهب الی الثانی
جعل القضاء بامر جدید لانه لیس فی الوجود الا شئ واحد فاذا انتفی سقط المامور به ثم اختلافهم فی هذا الاصل
وهو ان المطلق والمقید بحسب الوجود شیئان او شئ واحد یصدق علیه معنیان بمجرد العقل
ناظر الی الاختلاف فی اصل آخر وهو ان ترکیب الماهیة من الجنس والفصل وتمائزهما هل هو بحسب الخارج
ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول کان المقید والمطلق شیئین لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان
قلنا بالثانی وهو الحق کانا بحسب الوجود شیئا واحدا وههنا کلام لبعض الفضلاء وهو ان حکم
الکل المجموعی قد یغائر لحکم الاجزاء فعلی تقدیر تعدد وجود المطلق والمقید فی الخارج یجوز ان یکون المطلوب
بالذات هو المجموع بما هو مجموع وتکون الاجزاء مطلوبات بالعرض ولم یتعلق الطلب بکل منها
بالذات بل بالعرض من حیث انضمام بعضها الی بعض فاذا بطل احد الاجزاء لبطلان الزمان الذی
تحصل به دون غیره بطل المجموع بما هو مجموع وبطل طلبه الذی هو مدلول لنص الاداء فحینئذ لابد للقضاء
من نص آخر هو الموجب له ولو قیل ان وجود المجموع علی تقدیر الترکیب الانضمامی الذی کلامنا فی
هذا الشق فیه لا تحصل الا بان تحصل وجود کل جزء جزء منه متمایزا لکن ایجابه انما تحصل بایجاب کل واحد
واحد منها فح یتفرق ایجاب واحد منها عن آخر ویثبت المطلوب یقال قیاس الوجوب علی الوجود قیاس
مع الفارق فان وجود الکل علی هذا التقدیر انما تحصل بوجود کل واحد منها بالذات ووجوب الکل لا یستلزم
تعلقه بکل واحد منها بالذات بل یستلزم مطلقا اعم من ان یکون بالذات او بالعرض وان یکون مطلقا
او من حیث الانضمام وح لا یتم المطلوب وقد وجه بعضهم کلام شارح المختصر بان المراد بتعدد الوجود فی الخارج

تعدده فيه بحسب الاقتضاء يعني ان المطلق بحسب اطلاقه يقتضيه النص والمقيد يقتضيه ذلك النص باقتضاء
آخر فههنا اقتضاءان يستقل كل منهما بالافادة فح لا يبطل الاول ببطلان الثاني وفيه ما قيل ان الاقتضاء
حينئذ يكون اداءا اذ على هذا التقدير يكون هناك امران امر بمطلق الصوم وامر بالمقيد فالاقتضاء يقع
بحسب الاول فكانه قيل صم يوما وصم في هذا اليوم ق في شرح المواقف ان الحق عدم التمايز بينهما
في الخارج والا لم يصح الحمل هذا هو مذهب الشيخ ابي علي واختاره وا ورد بعض الفضلاء وهو الفاضل
مرزا جان في حواشيه على شرح مختصر الاصول ان في صورة كان التركيب الذهني بحذاء
التركيب الخارجي بان يكون الجنس ماخوذا من المادة والفصل عن الصورة كان للجنس
وجودا ممتازا عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة لعل بناء كلامه على
ان الجنس لما كان ماخوذا من المادة يكون موجودا في ضمن المادة والفصل لما كان ماخوذا من الصورة
كان موجودا في ضمنها والمادة والصورة موجودتان في الخارج بوجودين متمايزين فيكون ما وجد في
ضمن كل منهما مغائرا للآخر في الوجود ايضا اقول هذا عجيب منه مع مهارته في العلوم العقلية
فانه لو كان الجنس متحدا مع المادة من كل وجه لما احتيج الى الاخذ منها ولما كان الجنس
محمولا كالمادة وكيف يكون متحدا مع النوع الى غير ذلك من المفاسد التي لا يخفى على الماهر
لفن المعقولات اعلم ان الموجود في الخارج المادة والصورة والعقل بضرب من الاعتبار يعني
باعتبار لا بشرط شئ ياخذ من المادة معنى ويسميه جنسا ومن الصورة عند اعتبارها لا بشرط شئ ياخذ
معنى ويسميه فصلا والمعنى الاول لابهامه وعدم تحصيله لا يصلح لان يوجد في الخارج
متمايزا فيتحد في الخارج مع الفصل والنوع ولذا يصح حمله عليهما وهو ليس في هذه المرتبة جزءا حقيقة
ومن ثمه تراهم يقولون ما هو محمول ليس بجزء وما هو جزء ليس بمحمول وانما اطلاق الجزء عليه بضرب
من المسامحة اذا عرفت هذا فاعلم انه ان اراد ذلك الفاضل ان الجنس والمادة متحدان
من كل وجه فلا يصح القول بان احدهما ماخوذ عن الآخر وان اراد انهما متحدان بالذات وهو
يقتضي ذلك فهذا غير مسلم ضرورة تغاير الاحكام بتغاير الاعتبارات ولما كان لقائل ان يقول
ان الجنس والمادة والفصل والصورة لما تغايرا باعتبار الاخذ لا بشرط شئ وبشرط لا شئ وكان
الجنس والفصل من الاجزاء المحمولة الموجودة بوجود واحد والمادة والصورة من الاجزاء الغير المحمولة

الموجودين بوجودين يلزم ان يكون للمركب الخارجي حدان احدهما مركب من الاجزاء الخارجية والآخر
من الاجزاء الذهنية فيلزم تعدد الحقيقة لشئ واحد اجاب عنه بقوله وغاية مايلزم ان يكون للمركب الخارجي
من المادة والصورة حدان من اجزاء غير محمولة ومن اجزاء محمولة اعني الجنس والفصل المأخوذين
منهما ولا استحالة في ذلك لانه لايلزم تعدد الذاتي حقيقة بل بالاعتبار وتمام تحقيق ذلك يطلب من السلم
انتهت والحاصل ان غاية مايلزم تعدد الذاتي بالاعتبار فلا يلزم تعدد الحقيقة حقيقة بل انما يلزم تعددها بالاعتبار
وهو ليس بمستحيل اذ المستحيل انما هو تعددها بالذات فاللازم ليس بمستحيل والمستحيل ليس بلازم وههنا كلام طويل
ليس هذا موضعه واعلم ان المصنف قال في حاشية اخرى قيل القائل الفاضل مرزاجان في حاشية
شرح مختصر الاصول الاظهر ان الاختلاف مبني على ان المطلوب في العبادة الموقتة انما هي العبادة
فقط لا الوقت لكنه يحتمل ان يكون مشروطة به حتى لا يصح شرعا بدونه وان لا يكون
صحة نفسها مشروطة به بل كمالها فاذا فاتت بقي اصل وجوبها مع نقص فيه محصله ان العبادة
الموقتة مشتملة على امرين احدهما نفس العبادة وثانيهما كونها في الوقت المقدر له شرعا والمقصود الاصلي
هو الاول والوقت من قبيل القيود الخارجية ولكن يحتمل ان يكون في الشرع مشروطة به حتى لا يصح بدونه
شرعا او جعله الشارع شرطا لكمالها لا لنفسها فاذا فات في الوقت بقي اصل وجوبها مع نقص وهو الموجب
للقضاء فلا احتياج الى نص جديد اقول فيه خفاء اذ لزوم العصيان بالتاخير متفق عليه مع ان
ترك الاولى كما في المندوب لا يكون معصية اتفاقا فتأمل انتهت يعني ان الوقت لو كان مكملا لا يأثم بالتاخير
كسائر المندوبات مع انهم اتفقوا على التاثيم بالتاخير وقوله فتأمل لعله اشارة الى ان كون كل مكمل
مندوبا في حيز المنع كما ان الفاتحة مكملة مع وجوبها فمن قال بكون الوقت شرطا لكمال العبادة اراد
بالمكمل المكمل الواجب والحاصل ان الوقت خارج عن الواجب ليس شرطا لوجوده ولا لوجوبه بل هو شرط
لكماله فيكون الواجب بدونه ناقصا موجبا للاثم فاذا فات في الوقت لزم الاثم لفوات شرط الكمال
وعروض النقصان واما نفس الوجوب فهو باق كما كان وهو الموجب للقضاء اقول في تزييف
ما قال شارح المختصر ان كون المطلق والمقيد متحدين وجودا لا يصح الا اذا كان المطلق بمنزلة الجنس
والقيد بمنزلة الفصل والمقيد بمنزلة النوع والامر فيما نحن فيه ليس كذلك اذ القيد ههنا ظرف زمان
واتحاد مقولة متى بالمظروف الذي هو من مقولة اخرى غير صحيح فان المقولات متباينة لا يصح

ان تیحد واحد منہا بالآخر وہہنا المظروف قد یکون من مقولۃ الکیف وقد یکون من مقولۃ الوضع کالصوم
والصلوٰۃ فکیف یتحد مع القید الذی ہو من مقولۃ متی وان صح الاتحاد کما یظہر من کلام المحقق
الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ من ان الابیض اذا اخذ لابشرط شئ فہو عرضی واذا اخذ بشرط شئ فہو
الثوب الابیض واذا اخذ بشرط لاشئ فہو العرض المقابل للجوہر فکما ان طبیعۃ الذاتی جنس ومادۃ
باعتبارین کذٰلک العرض عرضی وعرض باعتبارین وقد تبعہ المص فی السلم ولایخفی ان الجوہر والعرض
موجودان خارجیان بوجودین والجوہر والعرضی موجودان بوجود واحد ولامعنی لکون الموجودین موجوداً
واحداً بحیثیۃ اعتباریۃ ولالکون الموجود الواحد موجودین لکن لو صح ذٰلک فلا یلزم من انتفاء فرد
منہا ای مقولۃ متی انتفائہ ای المطلق الذی ہو المظروف اتفاقاً اذ ہذا الاتحاد اتحاد بالعرض
فلا یوجب انتفاء القید انتفاء المطلق بخلاف ما اذا کان احدہما جنسا والآخر فصلا فان الاتحاد ہہنا
بالذات فیلزم من ارتفاع کل منہما ارتفاع الآخر وبالجملۃ فیما نحن فیہ لایلزم من انتفاء فرد من مقولۃ
متی التی فرضنا اتحادہا مع المطلق الذی ہو من تلک المقولات انتفاء المطلق المذکور لیلزم
ابطال ایجاب المطلق ببطلان متعلقہ ویحتاج فی القضاء الی نص جدید فتامل قد یقال ہذا اشارۃ
الی تحقیق کلام شارح المختصر بحیث لایرد علیہ ہذا الایراد وتفصیلہ انہ لم یزعم ان ہہنا قد وجد الجنس
والفصل حقیقۃ بل غرضہ ان الاتحاد ہہنا نظیر الاتحاد بین الجنس والفصل فان الصوم المقید بکونہ
فی الوقت المخصوص صنف من مطلق الصوم والصنف مشتمل علی الکلی وقید زائد کلی فلا یخلو اما ان
یکونا متعددین فی الخارج فہہنا امران الامر بالمطلق والامر بالمقید وانتفاء الثانی لایدل علی انتفاء
الاول فالایجاب بالنص الاول باق وہو سبب القضاء واما ان تیحد اسواء کان اتحادہما مثل
اتحاد الجنس والفصل او یکون اتحادہ معہ کاتحاد المفہوم الانتزاعی مع منشائہ الخاص وعلی کل تقدیر
یلزم من انتفاء القید انتفاء المطلق اما علی الاول فللاتحاد الذاتی بینہما واما علی الثانی فلان انتفاء
الانتزاعیات انما یکون بانتفاء المنشاء کما ان وجودہا بوجودہ فلم یبق الایجاب الاول فلابد من
ایجاب جدید بنص علحدۃ وفیما نحن فیہ الصوم المخصوص المقید برمضان مثلاً وکذا الصلوٰۃ المقید بوقت
محدود وکل منہما صنف من الصوم الکلی والصلوٰۃ کذٰلک فالقید الذی ہو من مقولۃ متی علی تقدیر القول
باتحادہ مع المعروض یلزم من انتفائہ انتفاء الکلی فیحتاج الی نص آخر فی اثبات المثل وعلی

تقدیر القول بعدم اتحاده معه لا یلزم انتفاء المطلق بانتفائه فالایجاب الاول لما اوجب کلا منهما بایجاب
علیحدة لا یلزم من انتفاء القید الا انتفاء ایجابه فقط دون انتفاء الایجاب الاول ایضا بل هو باق کما کان
فیلزم وجوب القضاء بالنص الاول من غیر حاجة الی نص جدید و نوقض مختار الحنفیة من ان سبب
وجوب القضاء ما هو سبب لوجوب الاداء بنذر اعتکاف رمضان اذا لم یعتکفه حیث
یجب قضائه بصوم جدید ولم یوجبه النذر یعنی من نذر ان یعتکف شهر رمضان المعین فلم یعتکف فیه
فانه یجب علیه الاعتکاف بصوم مقصود حتی لو اعتکف فی رمضان آخر لا یصح مع ان السبب الاول
الذی هو النذر لم یوجب الصوم المقصود والا لم یصح مع الصوم التبعی اعنی صوم رمضان بل السبب
الاول موجب للصوم الاعم و موجب القضاء یوجب الصوم المقصود فلم یکن السبب واحدا
والجواب ان نذر الاعتکاف فی شهر رمضان کان فی نفسه موجبا له ای للصوم لانه شرط یعنی
ان الصوم المقصود شرط للاعتکاف المقصود فایجابه بغیر ایجابه غیر معقول لکن ما ظهر اثره ای النذر
المذکور یعنی الصوم المقصود لمانع و هو وجوبه قبله فلما زال المانع ظهر اثره و لهذا لا یقضی
النذر المذکور فی رمضان آخر و لا واجب آخر سوی قضاء رمضان الاول اذ الخلف فی حکم الاصل ان
وهو الاعتکاف فی رمضان فانه کان جائزا مع صوم رمضان فکذا جاز قضائه مع صوم قضاء رمضان
ایضا ویرد علیه ما قیل انه لم یدل دلیل شاف علی اشتراط الصوم المقصود فی الاعتکاف فانهم استدلوا
علی اشتراط الصوم بقوله صلی الله علیه وسلم لا اعتکاف الا بصوم کما رواه البیهقی و هو لا یدل علی الصوم
المقصود بل هو مطلق شامل للقصدی والتبعی فهو دلیل علی اشتراط الاعم هذا ای خذ هذا مسئلة مقدمة
الواجب المطلق واجب مطلقا المراد بالمقدمة ما یتوقف الواجب علیها بمعنی انه لا یوجد بدونها
سواء کان هذا التوقف حقیقیا او عادیا والمراد من الواجب المطلق ما لا یکون وجوبه متعلقا بتلک المقدمة
بل یوجد وجوبه سواء تحقق هذه المقدمة ام لا و انما یتوقف علیها ادائه قال فی الحاشیة احترز عن
واجب اذا کان مقید المقدمة کالزکوة بملک النصاب والحج بالاستطاعة وکلا
کل ما یمکن تحصیله بالآلات فالواجب به مقید انتهت اعلم انهم اختلفوا فی ان الامر بالواجب
المطلق هل هو امر بالمقدمة حتی تکون المقدمة واجبة بنفس ایجاب ذلک الواجب ام لا ولیس النزاع
فی ان وجوب الواجب المطلق هو بعینه وجوب المقدمة فان الوجوب من المعانی التی تتعدد

تتعدد المنسوب الیہ ولا فی ان الایجاب الثانی من مشمولات اللفظ الدال علی الایجاب الاول وبتنقلاتہ

فانا کثیرا ما نعقل وجوب الواجب ونغفل عن مقدماتہا بل المقصود ان الامر الموجب لاداء الواجب

ہل ہو موجب لمقدماتہ تبعا ام لا ولما خصص بعضہم المقدمۃ بما جعلہا الشارع شرطا للواجب وبعضہم

بالسبب نظرا الی ان السبب اشد تعلقا بالمسبب من تعلق الشرط بالمشروط مع انہ لا تیم الا اذا ارید

من السبب العلۃ واما اذا ارید بہ المفضی الی الشیٔ فہو کالشرط فصلہ بقولہ ای سببا او شرطا شرعا

کالوضوء الاولی کالطہارۃ للصلوۃ الواجبۃ فان الشارع لم یجعل وجوب الصلوۃ متعلقا بوجود الوضوء

بل جعل ادائہا متعلقا بہ او عقلا ای یکون العقل حاکما بکونہ شرطا للواجب کترک الضد ضرورۃ ان

العقل حاکم بان اداء الواجب لا یمکن بدون ترک الضد مثل ترک النوم للصلوۃ او عادۃ کغسل جزء

من الراس لغسل الوجہ فانہ لا یمکن غسل الوجہ بدون غسل جزء من الراس عادۃ وان کان یمکن

عند العقل غسل الوجہ بدون غسل جزء من الراس وقیل ایجاب الامر الموجب للواجب

للمقدمۃ انما ہو فی السبب فقط ای فی صورۃ کون المقدمۃ سببا للواجب دون ما اذا کان شرطا

وقیل ہذا الایجاب فی الشرط الشرعی فقط یعنی فیما اذا کانت المقدمۃ شرطا شرعیا للواجب

من غیر ان یکون شرطا عقلا او عادۃ او سببا وہو مختار ابن الحاجب وقیل لا وجوب مطلقا سواء

کانت ہذہ المقدمۃ شرطا او سببا لنا ان التکلیف بہ بدون تکلیف المقدمۃ یؤدی

الی التکلیف بالمحال لانہ علی ہذا التقدیر امکن ترکہا فی وقت وجوب الواجب وہذا یستلزم وجوب

الواجب مع عدم ما لا یوجد بدونہ وظاہر انہ ینافی الوجوب فانہ عبارۃ عن لزوم الاداء فیلزم جواز

الترک فی وقت الوجوب وعدم جوازہ فیہ فیکون التکلیف بالواجب تکلیفا باجتماع النقیضین وہو

محال او یقال لا یکون المقدمۃ مقدمۃ او یلزم ایجاب الفعل مع جواز ان یترک لازمہ واورد علیہ

بان المحال انما ہو التکلیف بالمشروط مع عدم الشرط واما التکلیف بالمشروط بدون التکلیف بالشرط

فلیس بمحال واللازم فیما نحن فیہ انما ہو التکلیف بالواجب مع عدم التکلیف بالمقدمۃ وہو لیس

بمحال واجیب بان المطلوب من تکلیف الصلوۃ مثلا الصلوۃ مطلقا سواء کان مع الشرائط

او بدونہا فیلزم الامتثال بالصلوۃ بدون الوضوء وہو محال او بالشرائط فینتظم ایجاب الصلوۃ

لایجاب الوضوء وہو المطلوب الا تری ان تحصیل اسباب الواجب واجب وتحصیل

اسباب الحرام حرام بالاجماع يحتمل ان يكون تائيد الدليل السابق حاصله ان ايجاب الواجب لا يعقل
بدون ايجاب المقدمة ولذا انعقد الاجماع على ان تحصيل اسباب الواجب واجب وتحصيل اسباب
الحرام حرام ويحتمل ان يكون دليلا آخر على الدعوى الاصل يعني ان التوصل الى الواجب ضروري
بالاجماع ولا يتوصل اليه الا بالاسباب المودية اليه فذلك اجماع على وجوبها بوجوب الواجب ولما كان لقائل ان
يقول على هذا يكون وجوب الاسباب ثابتا بالاجماع لا بالدليل الذي ثبت به وجوب الواجب والكلام
انما هو في الثاني قال في الحاشية اى الاجماع على الوجاب لا الوجاب بالاجماع فاندفع
ما في التحرير يعني ان وجوب تحصيل اسباب الواجب وحرمة تحصيل اسباب الحرام لئلا يلزم
التكليف بالمحال مما قد اجمع عليه لا ان هذه المقدمة ثابتة بالاجماع حتى يرد عليه ما في التحرير ان الكلام
في وجوب المقدمة بالنظر الى الواجب واما الوجوب بالاجماع فوجوب بدليل منفصل ولا كلام فيه
و منع ابن الحاجب مكابرة انتهت اعلم ان ابن الحاجب قد منع كون الدعوى مجمعا عليه وهذا
مكابرة وبعد يبقى شئ وهو ان حاصل الدليل ان ايجاب الواجب لا يعقل بدون ايجاب
المقدمة تبعا له اذ لو لم يكن مستتبعا لوجوب المقدمة فايجاب الواجب مع الجهة المذكورة تكليف
بالمحال لانه يستلزم ان يكون الامر بالصلوة امر بها مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعا فانعقاد
الاجماع على وجوب المقدمة اما ان يكون على الوجوب الانحيازي فالتائيد غير نافع فان الكلام
في الوجوب الاستتباعي او على الاستتباعي وهو لبطا اذ الوجوب الاستتباعي غير مجمع عليه
والحاصل انه لا يتم ما ذكر لو كان وجوب المقدمة بتبعية الواجب ثابتا بالاجماع وليس كذلك اذ
هذه التبعية محل النزاع فافهم واما قيل لزوم التكليف بالمحال غير مسلم وانما يلزم لو كان التكليف
بالواجب من غير وجوب المقدمة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها لغيره
اى بغير ما يوجب الواجب كالايمان فانه واجب بنفسه بدليل غير دليل وجوب الواجبات
مع كونه مقدمة لها والحاصل ان الايمان مقدمة الواجبات كلها وليس وجوبه بموجباتها
ففيه ان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر اليه قال في الحاشية اى ان الكلام في
وجاب المقدمة بالنظر الى واجاب الواجب الذى هذه المقدمة مقدمة له
وحاصله انه اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة وفرض انه لا دليل هناك على وجوبها

فهل يستلزم وجوب ذلك الشئ وجوبها ام لا فتدبر انتهت محصله ان الكلام في وجوبها بالنظر الى وجوب الواجب او ايجاب شي ان لم يكن مستتبعاً لوجوب مقدمته فهذا الايجاب تكليف بالمحال البتة كيف وهو يستلزم ان يكون اقيموا الصلوة امرا بالصلوة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعاً ان قلت كيف يكون مقدمة الواجب واجبة مع انها ليست بمامورة بها اذ لا يلزم الامر صريحاً ولو كانت مامورة لكانت مامورة بالامر الصريح قلت لا نزاع في ذلك اي في كونها مامورة بالامر صريحا بل المراد انه يستتبعه يعني مراد من قال انها واجبة ان الواجب يستتبع وجوب المقدمة ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط اذ في الواسطة في العروض لا يتعدد الصفة بل هي واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذيها بالعرض فالهذا اي لاجل هذا الاستتباع لو ترك الواجب مع المقدمات لا يلزم الا معصية واحدة لا المعاصي بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط قال في الحاشية اعلم انه ان كان النزاع في ايجاب المقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب يعني ان النزاع فيما بين القائلين بان مقدمة الواجب واجب والنافين لها ان كان في ان الخطاب المتعلق بالواجب هل هو متعلق بالمقدمة ايضاً اولاً وبالذات كما تعلق بالواجب ام لا بل هو متعلق بالواجب بالذات وبالمقدمة بالعرض فالحق مع النافين ضرورة ان مقدمة الواجب ليس بواجب مطلقا يعني ان مقدمة الواجب ليست بواجبة بهذا الخطاب بالاستقلال واستثناء ابن الحاجب للشرط الشرعي فقط وجعله الشرط الشرعي بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه تحكم لان العقلي اقوى لكانه مندرج في نفس الخطاب المتعلق بالواجب ويمكن ان يقال ان الشرط ما جعله الشارع شرطا الخطاب فهو داخل في خطابه دون العقلي وان كان النزاع في الاعم اي ان كان النزاع في تعلق الخطاب به اعم من ان يكون قصدا او تبعاً فالحق مع الجمهور لان مقدمة الواجب واجب مطلقا سواء كان هذا الوجوب بالقصد او بالتبع ضرورة ان مقدمة الشئ لازمة له ولا يتصور وجوب الملزوم مع امكان اللازم او امتناعه والا يبطل اصل اللزوم فالخطاب وان كان اى الواجب بالذات ولكنه يتضمن الخطاب الى ما يتوقف اداؤه عليه ضرورة عدم وجدانه بدونه فالمجتهد يستنبط من وجوب الواجب وجوبها بحكم اللزوم والسبب والشرط سواء كان

عقليا او عاديا او شرعيا في ذلك سواء قال بعض الاكابر في الظاهر ان النزاع لفظي فان الجمهور على وجوبها بوجوب الاصل والمخالفون يزعمون نفي وجوب المقدمة استقلالاً والنافون للوجوب مطلقا قالوا الواجب ما هو من مقدمات الواجب بوجوب الواجب الاصل لزم تعقل الموجب له اي لتلك المقدمة الخ يعني انه لو كانت المقدمة واجبة بوجوب الواجب الاصل يلزم تعقل الشخص الموجب لتلك المقدمة فان ايجاب شخص لشيء مطلقا يستلزم تعقله قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان صريحا يعني ان الملازمة بين الوجوب وتعقل الموجب له غير مسلم ولا نسلم ان ايجاب شخص لشيء مطلقا يستلزم تعقل ذلك الشخص وانما يستلزم اذا كان موجبا بالذات له وآمرا له بالامر الصريح واذا لم يلزم الامر الصريح لتلك المقدمة لم يلزم تعلق الخطاب بها بالذات قال في الحاشية فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشرط عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل شيء شرطا لفعل تعقله عند طلب ذلك الفعل الا اذا كان الامر بالشرط صريحا ولا نزاع فيه والنزاع في الوجوب مطلقا مشتركا بين الشرعي وغيره انتهت ومن ههنا اي مما علم ان وجوب المقدمة تابع لوجوب الواجب الاصلي لم يلزم الخطاب بنفسه قصدا لا واجب بالنية في ادائها الخ فانها انما يجب فيما وقع الخطاب به صريحا لا فيما وقع الخطاب به ضمنا قال في الحاشية على ان النية بعد صريح الامر بالمقدمة الخ ليس بلازم عند الحنفية كالوضوء للصلوة انتهت يعني ان النية عند الحنفية انما يجب فيما هو عبادة محضة واما فيما هو مفتاح لعبادة اخرى كالوضوء للصلوة فلا يجب فيه النية اصلا فان قلت لا وجه للتخصيص لعدم وجوب النية في المامور بامر غير صريح فان بعض الامور مامور بالامر الصريح مع انه لا يجب قبلها النية الخ كالوضوء والغسل يقال المراد ان الامر الصريح يجب فيه النية وان لم تحقق في كل فرد بخلاف الواجب التبعي فانه لا يجب فيه النية والمقدمة واجبة وجوبا تبعيا فلا يلزم فيه النية اصلا نعم لو كان واجبا وجوبا استقلاليا لكان وجوب النية فيه ممكنا فرع اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية الغير المنكوحة بان وكل رجلا لنكاح امراة ما رآها فنكح الوكيل معها فدخلت هي مع اجنبية في بيت ولا يعرف الزوج المنكوحة والوكيل ليس بحاضر حتى يبين حرمت المنكوحة لان الكف عن الحرام وهو وطي الاجنبية واجب ولا سبيل اي الكف عن الحرام انما يتحقق ههنا الا بالكف عنهما

لاشتباه الحلال على الزوج في المنكوحة وغيرها فهو مقدمة الواجب فيكون واجبا فالحرمة بالذات
للاجنبية وانما حرمت الزوجة بواسطة ان الاجنبية لا يمكن التحرز عنها الا بالتحرز عنهما ومن ثمه قالوا ان
الحلال والحرام اذا اجتمعا ولم يعلم واحد منهما بعينه يجب التحرز عنهما تغليبا للحرام على الحلال ولو قال
الزوج مخاطبا لزوجتيه احدكما طالق حرمتا لان الاجتناب يقينا فيه اي في الاجتناب عنهما قال
في الحاشية في التحريم تفريع تحريم الكل في هذه الصورة مناقض للمسئلة انه يجوز تحريم
احد الشيئين فله فعلهما الا واحد يعني ان تحريم الكل اذا قال الزوج لامرأتيه احدكما طالق مناقض
للمسئلة انه يجوز تحريم احد الاشياء كالايجاب فله فعلها الا واحدا اذ هذه المسئلة تقتضي ان تحريم واحد
لا يستلزم تحريم الكل ومسئلة الطلاق تقتضي ان يكون تحريم واحد مستلزما تحريم الكل اقول المبهم فيما نحن فيه
اي في مسئلة الطلاق انما هو قبل البيان لا بعده اي قبل ان يبين ان هذه مطلقة وتلك غير مطلقة والابهام بعد البيان
لامتناع التناول لهما فالحكم بالتعيين اي تعيين ان هذه المراة مطلقة وتلك غير مطلقة يتوقف على البيان
اي بيان الزوج بانه اراد بقوله احدكما طالق هذه دون تلك فكان الابهام والاشتباه في
كونهما غير متعين الا بالبيان فتدبر انتهت حاصله على ما قال بعض الاكابر ان الجواز لا ينافي
الامتناع في صورة فالجواز يتحقق في مادة يتحقق التناول فيها وههنا اذ لم يصح التناول فلا بد من
نزول الحرمة على المعينة واذ هي غير معلومة فلا بد من الكف عنهما وفيه ان المسطور في كتبنا
ان الطلاق مبهم والتعيين الى الزوج ثم فرع المص فرعا آخر من عند نفسه وقال اقول فالغاية
داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا يعني اذا كان مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة في المغيا لتوقف
المغيا على الغاية فدخول الغاية في المغيا واجب واورد عليه بانه ان كان كلامه في الغايات التي
هي من مقدمات المغيا اي ما يكون وجود المغيا بحسب الحكم موقوفا على وجود الغايات بحسبه كالليل
بالنسبة الى الصوم في قوله تعالى اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ فان الامساك في تمام اليوم بحسب العادة
موقوف على الامساك في جزء من الليل فهذا الكلام حق لكن التخصيص ببعض الغايات لا يلائم العموم
الظاهر من عبارة المص ولوضوحه لا يفيد فائدة جديدة معتدة بها ولو كان الكلام في الغايات مطلقا
فلا يتم لان الغاية التي لم تبنا ولها الصدر لم تثبت وجوبها في المغيا ولا يستلزم المسئلة ليكون متفرعا
عليه والمجيب عنه بان المغيا بما هو المغيا يجب دخول الغاية فيه اي في حكمه فان الغاية ... يكون

جزء أمته فيكون الحكم متناولا لها فالمغيا هو الكل كما في المرافق والكعبين وقد لا يكون جزء أمته فيكون المغيا ما سواه

فيجب ان يدخل ليعلم محل الحكم فيكون هذا التفريع ايضا نظير التفريع السابق **مسئلة**

وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده يعني ان الامر الموجب للشيء صريحا يدل على حرمة ضده تبعا وهو مذهب

الجمهور ومختار المصنف **وقيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وقيل وجوب الشيء نفس النهي عن**

ضده وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ومن شايعه **ومنهم من لم يفصل** في هذا الحكم بين امر الايجاب

والندب وعممه في امري الايجاب والندب فجعلهما **نهيا عن الضد تحريما وتنزيها** يعني ان

امر الوجوب يكون نهيا عن ضده تحريما اي نهيا يقتضي حرمة ضده وامر الندب يكون نهيا عن ضده

تنزيها **ومنهم من فصل** بين امر الايجاب وامر الندب **وخصص بامر الوجوب** يعني خصص كون الامر

بالشيء نهيا عن ضده بالوجوب فزعم ان امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به لكونه مانعا عن فعل

الواجب وامر الندب ليس كذلك فضد المندوب ليس بمنهي عنه لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه **وقيل الامر**

بالشيء ليس نهيا لضده ولا متضمنا لنهيه عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية

اعلم ان المعتزلة اتفقوا على ان الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون

امرا بالضد المنهي عنه واختلفوا في ان كلا من صيغتي الامر والنهي هل يوجب حكما في ضد ما اضيف

اليه ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى الثاني اي لا حكم له في ضده بل هو مسكوت عنه وذهب بعضهم

الى ان الامر بالشيء يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده **ثم الاختلاف في النهي**

كذلك فقال بعضهم ان النهي عن الشيء يتضمن وجوب ضده وقيل ندب ضده ومنهم من عمم ذلك في النهي

الموجب للحرمة والكراهة جميعا ومنهم من خصصه بالمحرم فقط **الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد**

بخلاف النهي فانه امر باحد الاضداد يعني ان الفرق بين الامر والنهي ان الامر نهي عن جميع

اضداده بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده ووجه الفرق ان الامر بالشيء يستلزم حرمة كل ما يفوته

بخلاف حرمة الشيء فانها لا يستلزم وجوب جميع ما يفوتها بل وجوب واحد منها كاف لحرمته **وقيل**

لا يعني ان الامر يقتضي حرمة الاضداد او الكراهة لكن النهي ليس كذلك **لنا ان الامتناع عن الضد**

من لوازم وجوب الفعل يعني ان الوجوب الشرعي يستلزم الامتناع عن الضد اي ما يفوته امتناعا

شرعيا وهذا الاستلزام بالنظر الى ذات الوجوب فما يقتضي الوجوب يقتضي الامتناع المذكور واللوازم

مجعولة بجعل الملزوم فيتعلق بهما جعل واحد ولكن بالذات بالملزوم وباللازم بالعرض لا ان
اللازم مجعول بجعل جديد والا لزم الانفكاك اي انفكاك اللازم عن الملزوم فان الجاعل حين جعل
الملزوم امكن ان لا يجعل اللازم بل يجعله بجعل مستانف بعد جعل اللازم وهذا يبطل اصل اللزوم واورد
ههنا بوجوه منها ان الوجوب الذي يقتضي امتناع ضده هو من المواد الحكمية والذي ههنا بمعنى استحقاق
التارك الذم والعقاب ولا نسلم استلزامه لامتناع الضد واجيب بان الوجوب الشرعي يقتضي
الفعل حتما وهو غير متصور مع فعل الضد المفوت له فيستلزم بالنظر الى ذاته الامتناع عن الضد فما يقتضي
الوجوب هو نفس ما يقتضي الامتناع عن الضد الذي هو تحريمه لكون اللوازم مجعولة بجعل الملزومات
والا لزم الانفكاك ومنها ان القاعدة المذكورة منقوضة باللوازم المتقدمة كالامكان بالنسبة
الى الماهية فانه ليس بمجعول بجعل الماهية بل قبل جعلها ايضا ممكنة فيجوز ان يكون اللازم المذكور ايضا كذلك
واجيب بان الغرض اثبات ان اللوازم مستتبعة لملزوماتها وهذا القدر من الامتناع متحقق
في اللوازم المتقدمة على الجعل ايضا كما ان وجوب المقدمة مع كونها متقدمة يستتبع وجوب الواجب
ومثله يقال في النهي فيقال الاشتغال بضد ما من لوازم التحريم واللوازم مجعولة بجعل الملزومات
وفيه شيء قال في الحاشية اشارة الى ان النهي وهو الكف عن الفعل لا يتوقف على
الاشتغال بفعل آخر كالنهي عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز
ان يكون عدميا ولا القول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون مامورا به خروج عن محل النزاع
انتهى يعني ان ترك الفعل كما يكون بالاشتغال بضده المفوت له كالاكل في شهر رمضان مثلا
كما يتصور بالاشتغال باحد اضداده اي مفوتاته كالكف عنه او الاشتغال بالصلوة في تمام اليوم او
النوم فيه كذلك يتصور بعدم تعلق الارادة بفعله فالواجب احد الامرين اما عدم تعلق الارادة بفعله فقط او
فعل احد اضداده فالقول بان الاشتغال بالضد من لوازم التحريم غير صحيح ولا يمكن ان يقال الكف
ايضا من افعال النفس وهو مطلوب في النهي وواجب فيه فقد ثبت كون ضد المنهي عنه واجبا
اذ الكلام في ان النهي الذي هو الكف عن فعل هل يوجب ضد المكفوف عنه سوى الكف اولا فالنقض
بالكف خروج عن محل النزاع اذ مقصودهم كون النهي مستلزما لوجوب احد الاضداد وعلى تقدير تحققها الا
وجوب ضد معين وهو الكف على ان المقصود استلزام النهي وجوب الضد بالعرض وبالتبع كما

فی وجوب المقدمة والكف فی النهی مقصود بالذات فاخذ الكف بهذا الوجه خروج عن محل النزاع كما

قال فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية كما فی ایجاب
المقدمة فان الایجاب للواجب بالذات وللمقدمة بالعرض فلو ترك الواجب واشتغل بالضد یكون
المعصية واحدة هی ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض واذ قد بيّن المصـ ان الخطاب فی
وجوب الشیٔ تعلق بطلبه بالذات وبالكف عن ضده بالعرض فرع عليه قوله ومن ههنا قيل وجوب الشیٔ
يقتضی كراهة ضده فان خطاب الضمن وهو النهی المفهوم ضمنا فی الامر والامر المفهوم ضمنا فی
النهی انزل من خطاب الصريح يعنی ان النهی الضمنی انزل مرتبة من النهی الصريح الذی هو
ايضـ خطاب كك والثابت من النهی الصريح الحرمة فالثابت من الضمنی يكون ادون منزلة منه وهی
الكراهة واعترض عليه المصـ بقوله لكن يلزم اطلاق المكروه على الممتنع ای الحرام فيلزم صدق المكروه
على الحرام حقيقة مع انهما نوعان متباينان وذلك لان مفوت الواجب لا ريب فی انه حرام فالواجب
عنه بان الضد انما يكون مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به واذا تضمن الاشتغال به تفويته
فيحرم بالنظر الى التفويت وبالجملة الضدان اعتبر من حيث الضدية ای بعد اعتبار شرائط التضاد
وكون احدهما مفوتا للآخر يكون ضد الواجب حراما وان اعتبر من غير اعتبار هذه الشرائط فمن هذا الاعتبار
لا يكون حراما بل يكون مكروها ان قلت معارضة على الدليل للمذهب المختار تقريره ان الامر بالشیٔ
لما استلزم النهی عن ضده فالامر بالشیٔ نهی عن ضد ضد عينا على تقدير ان يكون له اضداد
كثيرة فان الايجاب للشیٔ تحريم لكل ضد فيكون نهيا عن كل ضد ضد والنهی عن الضد ليستلزم
الامر بالضد الآخر تخييرا فهذا الضد منهی عنه عينا ومامور به تخييرا حاصله ان الامر بالشیٔ كالقيام
مثلا نهی عن القعود والاضطجاع فيكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهيا عنه عينا لان الامر بالشیٔ
يستلزم النهی عن جميع الاضداد والنهی عن القعود يقتضی الامر بالاضطجاع تخييرا لانه ضد لذلك الضد
ايضـ وضد المنهی عنه مامور به تخييرا فالاضطجاع مثلا يكون منهيا عنه عينا ومامورا به تخييرا فيكون حراما
وجائزا معا والوجوب التخييری انما يكون بين الجائزات وهذا خلف اذ اجتماع الوجوب والحرمة
فی شیٔ واحد محال قلت الامكان بالنظر الى شیٔ لا ينافی الامتناع بالذات ولا الامتناع
بالنظر الى شیٔ آخر كعدم العقل الاول عند الحكماء فانه جائز بالنظر الى ذاته وبالنظر الى شیٔ آخر لا يكون

بعينه و بين ذلك الآخر علاقة اللزوم اصلا و ممتنع بالنظر الى الواجب ككف فى الوجوب الشرعى كالاضطجاع مثلا فانه ممتنع بالنظر الى القيام و واجب مخير بالنظر الى النهى الضمنى المتعلق بالقعود فهٰهنا الجهات متعددة و عند تعددها لا منافاة و اورد عليه بان تغاير الحيثية التعليلية لا يرفع التنافى و التناقض الا ترى انه لا يمكن ان يكون زيد قائما فى دار معين فى وقت معين و غير قائم فى ذلك الدار فى الوقت المذكور بالنظر الى شخصين بان يكونا علتين لثبوت صفتين متناقضتين له فى مكان واحد و وقت واحد فالاضطجاع من حيث انه يفوت القيام المامور به حرام و ذاته يفوت القعود المنهى عنه فهى واجبة فالجهتان علتان لثبوت الحرمة و الوجوب لذات الاضطجاع فالآتى به يكون مثابا و معاقبا معا و بالجملة ما ذكر انما يتم لو كانت الواسطة فى كون الامر بالشئ نهيا عن ضده واسطة فى العروض و لا يتعدد الصفة فى تلك الواسطة و ههنا صفة الشئ الوجوب و صفة الضد الحرمة فالواسطة ههنا واسطة فى الثبوت اذ الخطاب المثبت للوجوب فى الشئ اوجب الحرمة فى الضد و تعدد الحيثيات التعليلية لا يرفع التناقض و التنافى فلا يكون لاعتبارها فائدة و من ثمه قيل الصواب فى الجواب ان يقال ان مفوتات الواجب حرام عند الله تعالى يعاقب به فى دار الجزاء و مفوتات المنهى سوى ما يكون مفوتا للواجب واجب تخييرا فالتحريم دليل تبعى اخرج المحل عن قبول التخيير لا يقال على سبيل المعارضة يلزم على الاول حرمة الواجبات فان منها ما هو ضد الواجب الآخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج ضرورة ان اركان الصلوة غير مجتمعة مع اركان الحج فوجوب الحج يوجب حرمة الصلوة لكونها ضده و وجوب الصلوة يوجب حرمة ضدها الذى هو الحج و هذا ما قال و بالعكس و على الثانى اى على تقدير كون حرمة الشئ و النهى عنه متضمنا لوجوب ضده و الامر به يلزم وجوب المحرمات و لو تخييرا فان بعض المحرمات ضد لمحرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة و بالعكس اعلم ان حاصل المعارضة الاولى ان ما ذكرتم يستلزم كون شئ واحد حراما و واجبا معا و محصل هذه المعارضة ان المسئلة المذكورة تقتضى ان يكون ما ثبت وجوبه فى الشرع محرما و بالعكس فان وجوب الصلوة يستلزم حرمة ضده الذى هو الحج فيلزم كونه حراما مع انه قد ثبت فى الشرع كونه واجبا هذا باعتبار استلزام وجوب الشئ حرمة ضده و اما باعتبار اقتضاء حرمة الشئ وجوب ضده و لو تخييرا فيلزم وجوب اللواطة مثلا مع كونها محرمة فى الشرع لانا نقول فى الاول اى فى الجواب عن الاول

ان الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما فيجوز ان يكون الضدان كلاهما واجبين بحسب اختلاف الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا

قيل ان الشرط ان يكون الواجب مضيقا قال بعض الاكابر والسر فيه كما اشار اليه فخر الاسلام ان الضد انما هو من حيث التفويت ولا تفويت اذا كان الواجب غير مضيق فانه يمكن ان يؤدي في كل وقت والتضييق اعم من ان يكون بحسب وقته المقدر شرعا من الاول الى الآخر كالامساك في نهار رمضان او ببقاء الوقت بقدر ما يسع فيه الاداء فقط كالوقت الاخير للصلوة فضده منهي فيه قال في الحاشية لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة كالايمان يعني ان الواجبات الدائمة وهي التي لا تسقط في وقت من الاوقات كالايمان بالله تعالى وتوحيده واجب دائما وليس بمضيق مع كونه ضدا له فلا يصح القول بان شرط كون النهي عن الضد ان يكون الواجب مضيقا لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال فان الايمان عبارة عن الاذعان وليس من قبيل الافعال ولو سلم كون الايمان من قبيل الافعال فليس الايمان من قبيل ما يضاده فعل الواجبات بل هو شرط لصحتها فكيف يكون فعل من الافعال ضدا له والا يلزم كون الشيء شرطا لضده اقول معترضا على الجواب الدليل لا يختص بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ولذا قالوا ان الامر بالايمان نهي عن الكفر بل الحق في الجواب ان يقال لا تضاد في العقائد اللاحقة باعتبار البقاء في المدركة او في الخزانة نعم باعتبار حدوث و لا يقاعات لها تضاد لامتناع توجه الذهن الى الحكمين تفصيلا فيحدث مرتبا ويبقى معا يعني ان النفس لا تتوجه الى الحكمين تفصيلا فاذا توجه الى حكم واوقع فيها يمتنع ان تتوجه الى حكم آخر تفصيلا فيحدث الحكمان مرتبا بان يحصل فيها حكم ثم يحدث بعده حكم آخر ويبقى الحكمان معا فلا تضاد في البقاء انما التضاد في الحدوث واذا لم يكن تضاد فيما بين العقائد فلا اشكال بالايمان ولذلك اختلف في اول الواجبات على المكلف فقيل الايمان بالله تعالى وقيل بل النظر وقيل بل المقدمة كما فصل في مواضعه انتهت اعلم انهم اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر لكونه مقدمة لها وقال البعض انه اول جزء من النظر وقال البعض انه القصد الى النظر اذ القصد من الافعال الاختيارية المصدرة بالارادة

والحق انه ان ارید بالواجب الواجب المقصود فالمعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي علیها وان ارید اعم من المقصود وغیره فهو النظر او اول جزء منه او القصد الیه علی اختلاف الآراء وتفصیل الکلام فی هذا المقام مذکور فی شرحنا لتهذیب الکلام لکن یلزم علی هذا التقدیر ان لا یکون الحج وقته العمر فان الوقت الذی یفوت فیه الصلوة حرام هو فیه وهو من جملة العمر فلا یکون العمر بتمامه وقتا له الا ان یقال فی الجواب ذلک وقته نظرا الیه من حیث هو هو ای من حیث نفس ذات الحج لا من حیث کونه مفوتا للصلوة فالاوقات المذکورة من حیث نفس ذواتها اوقات له وان لم تکن اوقاتا من حیث التفویت للصلوة فالمعنی یکون العمر وقتا للحج انه یجوز اداء الحج فی کل عام من اعوام العمر والحرمة انما جاءت لکونه مفوتا للصلوة فی بعض الاحیان بالعرض وفیه انه لا یرفع الاشکال اذ لم یبق جمیع العمر وقتا له بل البعض منه الغیر المفوت لواجب آخر علی ان المذهب ان الاخیر مضیق والخطاب انما یتعلق فیه فیلزم ان یکون الحج والواجبات الاخر کالصلوة المندوبة محرمة فی ذلک الوقت فالاشکال لیس بمختص بما وقته العمر کله وکذا اذا تضیق وقت الظهر وجاء وقت الطواف او النذر فانه اذا نذر ان یصلی فی ذلک الوقت فانه یلزم ان یکون کل منهما محرما وبطلان التالی ظاهر کذا افاد بعض الاکابر فالصواب ان یقال ان ما ذکر انما یتم لو کان وقت الحج العمر کله بان یستوعب جمیع اجزائه له وهو باطل فان الحج انما یؤدی فی عام من اعوامه فالمعنی ان کل عام من اعوام العمر یجوز الحج فیه ففی ای جزء منها اداه یقع واجبا بعد تحقق شرائط الوجوب وان لم یکن کل جزء منه وقتا له فافهم وفی الثانی نقول التعین للحرمة لدلیل اصلی اخرج المحل عن قبول التخییر تبعا والحاصل ان المسئلة المذکورة وهی استلزام حرمة الشیء وجوب ضده مخصوص بما اذا لم یدل دلیل خاص علی الحرمة فی الاضداد واذا دل الدلیل علی حرمة الضد فلا یستلزم وجوبه فلا یلزم وجوب المحرمات قال فی الحاشیة ومن ههنا یخرج الجواب من لزوم کون المامور به عینا مامورا به تخییرا ومنهیا عنه تخییرا فتامل انتهت قال بعض الاکابر هذا الجواب ایضا غیر شاف فان التخصیص مع قیام الدلیل غیر صحیح فان الزنا حرام البتة وحرمته ملزومة لوجوب الاضداد فان ملزومیة لیست لان ضده هذا او ذاک بل لانه مفوت لذلک والصلوة والمحرمات الاخر سواء فی ذلک والحاصل ان النص الاصلی وان ورد فی حرمة کل منهما لکن القاعدة المذکورة تقتضی ان یستلزم وجوب احدهما حرمة الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر والتخصیص

تحکم محض ثم قال فالاصلح فی الجواب ان یقال ان الحرمة بالعرض وکذا الوجوب لانیافی الحرمة والوجوب
بالذات فالزنا حرام بعینه لایجوز المباشرة به وواجب تخییراً لانه مفوت للحرام فالواجب بالذات
انما هو التفویت من حیث هو هو واللواطة من حیث انها مفوت للزنا واجبة فمثله مثل حرکة جالس
السفینة فهو ساکن بالذات ومتحرک بالعرض ولاشناعة کما زعمه غیرنا کشارح المختصر ومن فی طبقته

ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعیفة مذکورة فی المبسوطات مع ما علیها فارجع
الیها ان شئت مسئلة اذا نسخ الوجوب نسخا مطلقا ای من غیر تقیید بالجواز او بالیأس وبان یقول
الآمر الوجوب منسوخ من غیر الاباحة والجواز او النهی عنه فقد اختلف فیه فقالت الشافعیة بقی الجواز والحنفیة
ذهبوا الی ان ذلک المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت بدلیل آخر ثبت والا فالجواز لیس بباق بل هو
علی الحرمة او اما النسخ الدال علی الجواز کنسخ صوم یوم عاشوراء او الدال علی النهی کنسخ التوجه الی بیت المقدس
فاتفقوا علی الجواز فی الاول بالنص الناسخ وعلی عدم الجواز فی الثانی والمص اختار مذهب الشافعیة
وقال بقی الجواز خلافا للغزالی فانه اختار مذهب الحنفیة من انه اذا نسخ الوجوب لایبقی الجواز ایض
واستدل المص علی ما ذهب الیه بقوله لان الواجب یتضمن الجواز فان الوجوب عبارة عن جواز الفعل
مع عدم جواز الترک فالجواز کانه ماخوذ فی ضمنه والناسخ لاینافیه لکونه رافعا للوجوب فقط فیجتمع مع الجواز
لان رفع الوجوب کما یکون برفع کلا جزئیه یکون برفع احد جزئیه ایض فیمکن ان یجتمع مع رفعه
برفع احد جزئیه فیبقی علی ما کان واورد علیه بوجهین الاول ان النوع کما قد ینحصر فی فرد ویستحیل
وقوعه فی فرد آخر کذلک الجنس قد یکون منحصرا فی نوع ویستحیل وقوعه فی نوع آخر فالجواز بحسب الشرع المفهوم
من الوجوب یجوز ان یکون فی بعض الافعال منحصرا فی الوجوب وملازما له فبارتفاعه یرتفع فقوله الناسخ
لاینافی الجواز فی حیز المنع وایض الجواز فقط لم یکن ثابتا من قبل ولم یکن ثابتا الا فی ضمن الوجوب فاذا نسخ
لم یبق الجواز الذی کان فی ضمنه ومطلق الجواز الغیر المقید بهذا القید لم یکن متحققا حتی یلزم بقاءه والثانی
ان المقتضی للجواز مع منع الترک هو الخطاب الشرعی وقد انتسخ بالناسخ فیبطل الجواز کما بطل منع الترک
ببطلان الخطاب المقتضی لهما فالقول ببقاء الجواز وانتفاء منع الترک لامعنی له اصلا قیل فی
الاستدلال علی مذهب الحنفیة الجنس یتقوم بالفصل فیبطل بارتفاعه یعنی ان الجواز جنس وعدم
جواز الترک فصل مقوم له فالنسخ لایخلو اما ان یقع علی الجواز فقد ارتفع واما ان یقع علی فصله المقوم له الثانی

منع الترک فیلزم رفع الجواز الذی تقوم ضرورۃ ان ارتفاع الفصل المقوم یوجب ارتفاع الجنس بلا ریب

واعترض علیہ المص بقولہ قلنا یتقوم بفصل اخر وهو عدم الحرج علی الترک کالجسم النامی

یرتفع نموہ فیبقی جمادا فقد قال فی الحاشیۃ یؤید ذلک ما ذکرہ الحکماء فی الکون والفساد حیث قالوا ان المادۃ تنخلع عن صورۃ وتتلبس بصورۃ اخری مع بقاء المادۃ بحالها وقد قالوا ان الجنس ماخوذ عن المادۃ والفصل عن الصورۃ وتحقیق ذلک فی العلوم الحکمیۃ فارجع الیها انتهت ورد اولا بان کون حکم الجنس کحکم المادۃ انما یصح فیما کان لہ اجزاء خارجیۃ غیر محمولۃ واجزاء ذهنیۃ محمولۃ ماخوذۃ من الاولی کالجسم مثلا واما فی الماهیات الاعتباریۃ التی لا اجزاء لها خارجی فغیر مسلم والقول بالتلازم بین الترکیبین مطلقا غیر مسلم انما یسلم فی المرکبات الخارجیۃ وثانیا بان النسخ اذا وقع علی الواجب فلا ریب ان فصلا اعنی عدم جواز الترک قد ارتفع واذا ارتفع الفصل ارتفع حصۃ من الجنس الذی هو الجواز فلم یبق وجودہ الا فی حصۃ اخری ولا یتحقق الحصۃ الاخری الا بدلیل مقارن للناسخ والکلام فی الناسخ المطلق الغیر المقارن بقید الجواز ومایساویہ واما الاستشهاد بالجسم ففی غیر محلہ فان وجود الجسم بعد زوال النمو فی ضمن الجماد معلوم بدلیل آخر لا بزوال النمو فقط والکلام فی دلالۃ نفس زوال الفصل علی وجود الجنس بفصل آخر فافهم اعلم

ان الجائز کما یطلق علی المباح وهو ما استوی فیہ الفعل والترک شرعا ویقابل الواجب والمندوب

یطلق علی ما لا یمتنع شرعا فیشمل الواجب والمندوب والمباح وعلی ما لا یمتنع عقلا وهو الامکان المستعمل فی الحکمۃ وعلی ما استوی الامران فیہ شرعا او عقلا وهذا المعنی اعم من المباح فان المعتبر فیہ الاستواء شرعا فقط وعلی المشکوک فیہ کذلک سواء کان عقلا وهو ما تعارض فیہ الادلۃ العقلیۃ او شرعا وهو ما تعارض فیہ الادلۃ الشرعیۃ کما فی سور الحمار قال فی الحاشیۃ فالجائز لہ معان احدها الامکان الخاص الشرعی واما الامکان الخاص العقلی المعد ودمن جملۃ معانیہ فی العقلیات فلیس منها فی عرف الفقهاء والثانی مقابل الحرام والثالث مقابل المحال والرابع ما لا یشتمل علی مصلحۃ او مفسدۃ وجودا وعدما لا شرعا کالمباح ولا عقلا کفعل الصبی والخامس المشکوک فی نظر المجتهد شرعا کما فی تعارض الدلیلین او عقلا کما اذا لم یکن هناک دلیل ثم قد یفسر الشک بالاستواء

و قد يفسر بالاحتمال والجائز مرادف له بالاعتبارين انتهت وبهذا ظهر ان الجواز ببعض معانيه
شامل للوجوب وبهذا المعنى يكون جنسا له وبعضها مباين له فيكون مقابلا له ولا يكون جنسا ولا قباحة في
كون شئ واحد محمولا على امر بمعنى ومباينا له وممتنع الحمل عليه بمعنى آخر فلا يتوهم ان الجواز لما كان جنسا
للوجوب يكون صادقا عليه مع انهم يذكرونه مقابلا له حيث يقولون هذا جائز وهذا واجب وهذا يقتضي
المباينة ولا معنى لكون شئ واحد صادقا على شئ ومباينا له ايضا والحق ما قيل ان بقاء الجواز الذي
ذهب اليه الشافعية ليس بمعنى ما لا يمتنع شرعا ولا بمعنى ما لا يمتنع عقلا ولا بمعنى ما استوى فيه الامران
شرعا وعقلا بل معناه الجواز الشامل للمباح والمندوب وهذا هو الذي نفاه الحنفية ولا ريب ان الوجوب
اذا صار منسوخا لم يدل دليل على ان فيه حكما شرعيا فلا يستدل به على شئ فلا يبقى الجواز الشرعي وانما
يستدل عليه بدليل آخر فالوجوب المنسوخ لا يدل على حكم شرعي ما لم يدل عليه دليل آخر وعليه الفتوى
وبعبارة اخرى ان القول بان نسخ الواجب لا يمنع الجواز ان اريد منه ان الحكم الشرعي ثبت بنفس
هذا النسخ فذلك انما يصح اذا كان في الناسخ ما يدل على الجواز واما اذا لم يكن فيه شئ يدل على الجواز فلا يثبت
الحكم الشرعي ببطلان الوجوب اصلا كما ذهب اليه الحنفية فان مقصودهم ان الشرع في مثل هذا النسخ
لا يحكم بالجواز وان اريد انه يبقى احتمال الجواز بعد النسخ عقلا فلا منازعة فيه للحنفية ويرجع الى النزاع اللفظي
فافهم مسئلة يجوز في الواحد بالجنس وهو الذي يندرج تحته انواع مختلفة اجتماع الوجوب
والحرمة بحيث يكون واجبا بحسب بعض انواعه وحراما بحسب نوع آخر كالسجود لله تعالى
وللشمس فالاول واجب والثاني حرام ومنع بعض المعتزلة مكابرة اعلم ان بعض المعتزلة
منع ذلك لان الواحد من حيث هو واحد وان كانت وحدة جنسية لا يحمل عليه محمولات متنافية وهذا مكابرة
فان ذات هذا الفرد من الجنس تغاير ذات الفرد الآخر منه لاختلافهما بالفصول المنوعة الا ترى ان الحقيقة
الجنسية تقبل احكاما متضادة بانضمام الفصول المقسمة اليها بحسب انواع متخالفة بالحقيقة بانضمام
تلك الفصول اليها وصرفهم معنى السجود الى قصد التعظيم لا يجدي نفعا اعلم ان المعتزلة قالوا
ان الحرمة في السجود منصرفة الى قصد التعظيم فالواجب تعظيم الله تعالى والحرام تعظيم الشمس مثلا فلم
يجتمع فيه امران متنافيان وهذا لا يجدي نفعا لان الكلام في التعظيم كالكلام في السجود لكون كل منهما
جنسا فكما ان الاول يندرج تحته انواع كذلك الثاني فلا وجه لكون التعظيم قابلا للوجوب والحرمة

بحسب نوعيه دون السجود وما قيل ان مقصودهم ان الواحد بما هو واحد من دون تغائر الجهات
يستحيل اجتماع الحرمة والوجوب فيه واجتماع الوجوب والحرمة في السجود بجهتين فليس بشئ لانا انما نقول
باجتماع المتضادات في الجنس باعتبار الجهات المتغايرة والحيثيات المختلفة وهي الفصول المنوعة
واما مع قطع النظر عن ذلك فلا نقول به ثم قال المص انما الكلام في الواحد بالنوع باعتبار ماله
من الحيثيات والجهات العرضية المحصلة لافرادها الشخصية وحاصل الكلام انه هل يجوز اجتماع الوجوب
والحرمة فيه باعتبار تلك الجهات ام لا قال في الحاشية هذا اولى من قولهم في الواحد بالشخص
لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود يعني ان التكليف بالخطاب القديم يكون قبل
وجود المامور به وليس قبله الا الماهية النوعية والاشخاص انما تحقق بعد الوجود فلا معنى للتكليف بالاشخاص
بل لا يكون التكليف حقيقة الا بالماهية ولان الحقيقة النوعية المتحصلة لا يجب في لا يحرم الا باعتبارين
بخلاف الواحد بالجنس فان الفصل هناك مقوم ومقسم انتهت يعني ان وجوب النوع عبارة
عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف عن سائر افراده فلا يمكن اجتماعهما فيه
الا باعتبارين بخلاف الماهية الجنسية فان الاختلاف فيها بالفصول المقسمة لها المقومة لانواعها
فوجوبه عبارة عن وجوب نوع وحرمته عن حرمة نوع فيجوز ان تجتمع الحرمة والوجوب فيها بحسب افرادها
النوعية واورد بان الواحد بالنوع والجنس سيان في صورة النزاع اذ عند تغاير الجهات تتصور
اجتماع الوجوب والحرمة الا ترى ان الصلوة نوع واحد يجب في وقت ويحرم في وقت نعم عند اتحاد
الجهة لا يتصور الاجتماع فكما جاز في الاول اجتماع الوجوب والحرمة بتغاير الجهات كك في الثاني
ايضا وكما يمتنع في الاول الاجتماع من جهة واحدة كك في الثاني ايضا فتخصيص محل النزاع بالاول
دون الثاني تحكم محض واجيب بان الجنس ماهية مبهمة لا تحصل الا بالفصول سواء كان جنسا منطقيا
او شرعيا فاذا تحصل جنس كالسجود مثلا بفصل كالتعلق بالباري تعالى يكون في هذه المرتبة نوعا
متحصلا مغائرا بالحقيقة للمتحصل بفصل آخر كما اذا تعلق بالشمس مثلا فالسجود واحدة جنسية يجب باعتبار
نوع ويحرم باعتبار نوع فمورد الوجوب والحرمة هي الماهية الجنسية فاختلاف الجهات في الجنس اظهر
ولذا لم يكن النزاع فيه واما الحقيقة النوعية فلكونها ماهية محصلة لا يحتاج الى العوارض الا في التميز
الشخصي فقط الا في تحصلها فاجتماع الوجوب والحرمة فيها مستبعد البتة فالنزاع في الواحد بالنوع

معقول م في الواحد بالجنس غير معقول واذا كان محل النزاع في الواحد بالنوع فاما ان يتحد فيه اي في
هذا الواحد بالنوع الجهة حقيقة بان يكون شئ واحد واجبا وحراما معا من جهة واحدة او حكما كما اذا التساوبا
او على تقدير كون الجهتين متلازمتين لا ينفك احدهما عن الآخر فهما في حكم جهة واحدة فذلك مستحيل بل
تكليفه محال وذلك لان التكليف بالوجوب يقتضي جواز فعله عند العقل والتكليف بالحرمة يقتضي عدم
جواز فعله فيلزم الحكم بالنقيضين قال في الحاشية ولهذا لم يجوز بعض من جوز التكليف
بالمحال وذلك لان الايجاب حكم بان الفعل لا يجوز تركه شرعا والتحريم حكم بانه يجوز والحكم
بالنقيضين محال وفيه ما فيه انتهت قيل في وجهه انه لا حكم ههنا اصلا اذ يجوز النسخ المؤبد عند الجمهور فلا يلزم اجتماع
النقيضين ورد بان الاحكام الضمنية المتناقضة للطلب الحتمي وتركه كذلك منفية اي الاستحالة فانه
يصدق ح في نفس الامر ان الفعل الواحد من جهة واحدة مطلوب وغير مطلوب وهذا اجتماع
النقيضين وان قيل كونه مطلوبا من جهة تعلق الامر به وغير مطلوب من جهة تعلق النهي فلا يكون من
جهة واحدة مطلوبا وغير مطلوب يقال هذا تعدد الجهات التعليلية لا التقييدية وتكثر الحيثيات التعليلية
غير رافع للتناقض وقال بعض الشراح ان التكليف المحال على طريق التوصيف يلزم على مذهب القائلين
بالحسن والقبح الذاتيين بلا مرية فان الفعل الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة من جهة واحدة يكون حسنا
وقبيحا كذلك فيكون ذلك الفعل من جهة واحدة مستحقا للثواب وغير مستحق له فالتكليف المذكور محال
وكذا يكون التكليف محالا على مذهب القائلين بالحسن والقبح الشرعيين غير مجوزين لتكليف المحال فان
الفعل المذكور حينئذ مطلوبا للشارع وغير مطلوب واما على مذهب الجمهور المجوزين لتكليف المحال فلا يكون
التكليف محالا فان التكليف الذي اوجبه الله تعالى بجهة معينة يجوز ان يحرمه بتلك الجهة ابتلاء
لا امتثالا كما انهم يجوزون التكليف بالضدين كذلك الا ان يفرقوا بان المتضادين مع قطع النظر
عن تشريع الشارع كالتبيض والتسود يجوز التكليف به واما المتضادان بحسب تشريع الشارع
كالوجوب والحرمة فلا يجوز التكليف به ولا يخفى ما فيه من التكلف او يتعدد الجهة في الواحد بالنوع
فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فان فيها جهتين احدهما كونها صلوة
والاخرى كونها في الدار المغصوبة فيجب بالجهة الاولى ويحرم بالجهة الثانية فعند الجمهور يصح
الصلوة في تلك الدار وان كان الآتي بها مستحقا للعقاب وهذا الوجه من استحقاق العقاب

لا يمنع صحة الصلوة و قال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يصح و لا يسقط به الطلب و استبعده الامام الرازي فان سقوط الطلب اما ان يكون بالامتثال او النسخ و لا ريب في انتفائهما و قد يقال في دفع استبعاد الامام ان سفر المعصية حرام و يثبت به رخصة الاسقاط و فيه ان رخصة الاسقاط في سفر المعصية انما هو عند ابي حنيفة و اصحابه و الامام يستبعد ذلك ايضا فان في سفر المعصية لا يسقط الفرض عنده بل الصوم فيه صحيح و لا كلام في السقوط مع قصد التمكن عن الاداء و لا في السقوط مع وجود المطلوب اذ لا اصل له في الشرع و قد يوجه مذهب القاضي بان مراده من عدم صحة الفعل عدم صحته من جانب الشارع و ان كان صحيحاً في نفسه و هذا هو الموجب للسقوط و فيه انه يرجع نزاعه مع الجمهور الى النزاع اللفظي فان الجمهور ايضا قائلون بفساد القيد و صحة المطلق و انما يتصور النزاع لو قال بفساد المطلق ايضا و ح سقوط الطلب في غاية الاستبعاد كما قال الامام و عند احمد بن حنبل

و اكثر المتكلمين و الجبائي لا يصح الصلوة في الدار المغصوبة و لا يسقط بها طلب الفرض لنا انه لا قباحة في اجتماع الوجوب و الحرمة فيهما من جهتين و كون شئ واحد متصفا بوصفين متضادين غير مانع اذ عدم اتحاد المتعلقين للوصفين حقيقة ضرورة ان متعلق الوجوب الصلوة و متعلق الحرمة الغصب و انفكاك كل منهما عن الآخر معقول فان الكون في الحيز و ان كان واحدا بالشخص

يعني ان مصداق قولنا هذا الصلوة في الارض المغصوبة هو الكون المخصوص و هو و ان كان

واحدا بالتشخص لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث انه صلوة و عبادة لله تعالى و كون من حيث انه غصب فاختلف المتعلقان فمتعلق الوجوب هو الاعتبار الاول و متعلق الحرمة الاعتبار الثاني فلا يرد ما قيل ان الكون جزء للصلوة الواجبة فيكون واجبا و في الغصب هو منهي عنه فيلزم اتصاف شخص واحد بالوجوب و الحرمة وجه عدم الورود انه انما يتم لو ثبت التضاد بين كون الشئ مامورا به و منهيا عنه و هو يقتضي اتحاد الجهة و ليس اتحاد الجهة فيما نحن فيه اذ الكون الشخصي فيه اعتباران تعلق به الصحة و الوجوب باحدهما و الحرمة و البطلان بالآخر قيل في حواشي الفاضل مرزاجان على شرح

المختصر النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان السكون المطلوب في الامر بالصلوة غيره

يعني ان السكون في الدار المغصوبة لما كان منهيا عنه علم ان الكون المعتبر في الصلوة غيره و الا لزم كون شئ واحد مامورا به و منهيا عنه و زيفه المص بقوله اقول الدلالة ممنوعة اي دلالة النهي

عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المعتبر في الصلوة غيره في حيز المنع فانها فرع التضاد

واذا جوزنا بينهما الاجتماع نظرا الى ان الامر مطلق كما هي حقيقته فاين الدلالة
اذ المطلوب بالصلوة نفس الصلوة سواء لم يقترن بجهة النهي اصلا او يقترن من جهة اخرى **قال في**
الحاشية ومن ههنا يخرج الجواب عما قيل لو قيل ان الامر يستلزم النهي عن ضده
والغصب ضد للصلوة لكان بمحل لانا جوزنا الاجتماع كالتضاد فتدبر انتهى. ولا يخفى ان ما ذكرنا انما يتم
لو كان كلام القائل معارضة ولو قرر منعا بان السكون المطلوب في الامر بالصلوة غير السكون المنهي
وهو السكون في المكان المغصوب فانقول بان ههنا كونا واحدا يتعلق به الوجوب والحرمة باعتبارين
ثم فالجواب ان الكون في الدار المغصوبة فرد من الكون في المكان مطلقا وهو الذي الآمر طالب له
وانما يحرم النهي عن الغصب وهو لا يصلح لكونه مفسدا الا اذا دل الدليل على الفساد والدلالة عليه فرع
التضاد وقد مر ابطاله لاختلاف الحيثيات والجهات فصار كما اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهى
عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع وعاص قطعا لكن لا استحالة فيه لكونه بجهتين مختلفين والحاصل ان الامر
بالخياطة مطلق عن الاقامة والسفر ويصح به الامتثال في السفر ايضا وانما جاء الحرمة للسفر من النهي فالخياطة
مامورة بها من جهة نفسها ومنهي عنها لعارض السفر المنهي عنه فكذلك الصلوة في الارض المغصوبة
لها جهتان حيثية الصلوتية المطلقة مع قطع النظر عن التخصيص باشتغال ملك الغير بغير اذنه فمن
هذه الجهة فرد من المامور به وجهة انه تخصصت بالارض المغصوبة وتقيدت به ومن هذه الجهة فرد من
المنهي فالنهي راجع الى القيد والامر الى الطبيعة المطلقة فلا تضاد فلا يرد ان الصلوة
في الارض المغصوبة مع قطع النظر عن الجهات الاخر اشتغال بملك الغير بغير اذنه ولا يخفى ان الصلوة
عبارة عن القيام والقعود وهما انما يتصوران باشتغال الارض فالصلوة في الارض المغصوبة
بحسب نفس ذاتها مع قطع النظر عن الجهات الاخر اشتغال بملك الغير بغير اذنه اذ القيام والقعود
غير متصور بدون الاشتغال فهي من هذه الجهة غصب وداخل تحت المنهي عنه وهي من هذه الجهة مامور بها
ايضا فيلزم كون شيء واحد من جهة واحدة واجبا وحراما ق النقض بصيام يوم النحر بانه لو كان تعدد
الجهة كافيا في الصحة لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مامورا وقت النذر من حيث كونه صوما ومنهيا عنه من
حيث وقوعه يوم النحر مع انه غير صحيح وهذا النقض مدفوع بان التخلف اي تخلف القاعدة المذكورة

عن صوم یوم النحر ممنوع فانا نلتزم ان من نذر صوم هذا الیوم اذا اتی به فیه یکون صومه صحیحا فعندنا یخرج
عن العهدة بالصوم فیه وهذا غیر متصور بدون الصحة فالصوم من حیث هو صوم صحیح مامور به فیکون واجبا
وانما جاءت الحرمة بالوقوع فی یوم النحر فمورد الایجاب والحرمة مختلف بالاعتبار ولو سلم التخلف کما
هو مذهب الشافعی فهو لمانع وهو النهی الدال علی فساد الصوم فیه بخلاف

النهی عن الغصب فانه لا یدل علی فساد الصلوة اذ لم یقع النهی صریحا فی وقوع الصلوة فیه کما وقع
فی الصوم فی یوم النحر بقی ههنا کلام وهو انه قد ورد النهی عن الصوم فی یوم النحر وهو المنذور فلزم اجتماع
الوجوب والحرمة فی شیء واحد فینبغی ان لا یصح النذر ولا یخرج عن العهدة والجواب ان النهی عنه انما هو لکونه اعراضا عن
ضیافة الله تعالی وهو شیء آخر والمنذور انما هو الصوم وقد قال الله تعالی ولیوفوا نذورهم وهو مطلق فیصح الایفاء
غایة الامر انه یلزم المعصیة للمجاور وهو غیر ضار وبالجملة الشارع لما حکم بالاکل والشرب فی یوم النحر فالاعراض
عنه باتیان الصوم فیه یکون اعراضا عن حکم الشارع فیکون معصیة وحراما لکن حکمه بالکفارة فی
نذر المعصیة دال علی انعقاد النذر فالنذر فی یوم النحر بما هو صوم لیس بمعصیة فیکون صحیحا وانما جاء العصیان
بالتقید فافهم والجواب عن النقض بتخصیص الدعوی ای دعوی اجتماع الوجوب والحرمة فی شیء واحد
باعتبارین بما کان بینهما عموم من وجه اذ علی هذا التقدیر یمکن انفکاک احدهما عن الآخر واما مادة النقض
فلیست کذلک فان الصوم اعم مطلقا من صوم یوم النحر فلا یمکن ان ینفک احدهما عن الآخر فکیف
یصح القول بکون متعلق الوجوب والحرمة شیئا واحدا من جهتین واما الصلوة والغصب فبینهما عموم من وجه
فیصح ان یتحقق احدهما دون الآخر فیصح الوجوب والحرمة بالنظر الیهما لا یدفع النقض عن عموم الدلیل
یعنی ان النقض وارد علی الدلیل دون الدعوی والدلیل عام فلا یجدی تخصیص الدعوی نفعا قال فی
الحاشیة اجاب ابن الحاجب وغیره عن النقض بصیام یوم النحر بان النزاع فیما یمکن
انفکاک کل من الجهتین عن الآخر وههنا لیس کذلک بناء علی ان المضاف لا ینفک
عن المطلق ودفعه بانه لا ینفع لان الدلیل عام فانه دال علی انه لا مانع الا لزوم اجتماع
المتضادین وعند تغایر الجهة لا یلزم اذ المحل لکل جهة کان محلا لاحدهما دون الآخر فتغایر المحل اعتبارا انتهی اما قال الفاضل
میرزاجان فی حواشیه علی شرح مختصر الاصول وحاصله انه لا ریب فی ان الدلیل المذکور کما یجری فیما ینفک
الجهتان فیه کما فی العموم من وجه کذلک یجری فیما یصح الانفکاک من جانب واحد کما فی العموم المطلق وههنا

الثانی متحقق قطعا لجواز انفکاک مطلق الصوم عن خصوصیتہ کونہ فی یوم النحر وان لم یجز انفکاک صوم النحر عن مطلق الصوم بل الدلیل یجری فیما اذا لم ینفک الجہتان فیہ اصلا لکنہ مانع عن جریان مقتضی الدلیل واما ہہنا فلا مانع اصلا واذا کان الدلیل عاما فیرد النقض علیہ وتخصیص الدعوے غیر مجد اقول ہذا ایراد آخر علی ابن الحاجب المخصص للدعوی سواء کان الدلیل عاما اولا اذ لو قرر النقض بان فی صوم یوم النحر جہتین کونہ وفاء للنذر وکونہ فی یوم النحر وبینہما عموم من وجہ لم ینفع التخصیص اصلا فیکون صحیحا بالنظر الی الاول وفاسدا بالنظر الی الثانی فتغایر متعلق الوجوب والحرمۃ بحسب الاعتبارین ہہنا ایضا لانہ حینئذ یکون کالصلوۃ فی الدار المغصوبۃ فلا وجہ للحکم باجتماعہما فیہا دون صوم یوم النحر فلا جواب الا بالالتزام او بابداء المانع فتدبر انتہت والحاصل ان مقتضے الدلیل الذی ذکرنا تجویز صحۃ صوم یوم النحر اذا لم یوجد مانع وقد وجد فیہ المانع وہو نہی الشارع عن الصوم فیہ فہذا ہو المانع عن العمل بالدلیل الذی دل علی الجواز بخلاف الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ اذ لم یرد النہی عن الصلوۃ فیہا واجاب بعض الشراح بالتخصیص بما یکون الجہتان اللتان بینہما عموم وخصوص من وجہ من الموجودات الخارجیۃ کالصلوۃ والغصب الذی ہو عبارۃ عن التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنہ ولا شک ان التصرف المذکور والصلوۃ المذکورۃ من الموجودات الخارجیۃ بخلاف الوفاء بالنذر فانہ معنی انتزاعی صرف والصوم فی یوم النحر فانہ عدمی فان قلت ان المحسوسات وہی الاشخاص وان کانت موجودات خارجیۃ لکن الجہتین المذکورتین من الطبائع الکلیۃ انما وہی غیر موجودۃ فی الخارج قلت انما اردنا بکون الجہات من الموجودات الخارجیۃ کون اشخاصہا کذلک ولا شک ان تشخص الصلوۃ وتشخص التصرف من المحسوسات فیکون من الموجودات الخارجیۃ والوفاء الخاص والصوم الخاص لا نسلم کونہ من الموجودات الخارجیۃ وانت تعلم ان ہذا الجواب فی غایۃ الوہن والسخافۃ اما اولا فلانہ تخصیص بعد تخصیص ودلالۃ الدلیل علی التخصیص الثانی فی حیز المنع کیف ویلزم علی ہذا خروج کثیر من الاحکام الشرعیۃ واما ثانیا فلانا لا نسلم ان طبیعۃ الصلوۃ وطبیعۃ الغصب موجودتان فی الخارج ولو سلم فالاداء بالنذر والصوم والصلوۃ سواسیۃ واما ثالثا فلان وجود الاشخاص فی الخارج فی القسمین علی السواء ولا معنی لانکار وجود الاشخاص فی الثانی دون الاول واما رابعا فلان لقائل ان یقول

الوجود بحسب المنشاء کاف الا ان یقال العام مطلقا والعام من وجہ مفترقان بان العام مطلقا لا حقیقۃ لہ فی التحصل الا حقیقۃ الخاص لاتحاد الجعل والوجود فیلزم علی تقدیر کون

جهتي الوجوب والحرمة اعم واخص اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة وهے الاخص
في العموم من وابہ حقیقتان متباينتان غير متحصلة احدهما بالاخرى فتامل قال في الحاشية
فيه اشارة الى انه انما يتم لو كان الوصف العام والخاص كالمضاف والمطلق والا فلا
هذا يعني ان اتحاد الجعل في العام والخاص انما يكون على تقدير كون العام ذاتيا للخاص واما على
تقدير كونه عرضيا فلا تحصل احدهما بالآخر ولا تعلق بهما جعل واحد ولا نسلم ان الوصفين فيما نحن فيه احدهما
ذاتي للآخر حتى يلزم من ايجاب احدهما ايجاب الآخر ومن تحريم احدهما تحريم الآخر ثم افعال اذا كان
اللزوم ولو من احد الجانبين لزم المحذور يعني اذا كان العام لازما للخاص والخاص لا يوجد بدون العام
فيلزم المحذور فانه وان لم يلزم اجتماع الضدين لكن يلزم تكليف المحال لان الدائمة نقيض المطلقة العامة
انتهت يعني ان الحرمة تقتضي الاحتراز والاجتناب دائما والوجوب يقتضي الاتيان بالفعل وقد ثبت في محله
ان الدائمة والمطلقة العامة تتنافيان فعلى تقدير كون جهتي الوجوب والحرمة عرضيين لا ريب ان الصوم
الاعم لازم للصوم الاخص وهو صوم يوم النحر وهو حرام دائما والصوم المطلق على تقدير كونه واجبا يقتضي الاتيان
بالفعل والدائمة والمطلقة تتناقضان فالتكليف بالصوم في يوم النحر يستلزم اجتماع النقيضين وهو تكليف بالمحال
ويرد عليه اولا ان التكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بالنقيضين وهو ممنوع فان التكليف بالعام من حيث
هو هو واجتماعه مع الخصوص امر اتفاقي فلا يلزم التكليف بالخاص حتى يلزم طلب النقيضين فالمطلوب
بالايجاب هو الاعم بما هو كذلك وبالحرمة الخاص بما هو خاص فلا استحالة وثانيا ان ما ذكر انما يفيد لو كانت
الجهتان فيما نحن فيه اعم واخص مطلقا وهو ممنوع بل بينهما عموم وخصوص من وجه ضرورة ان جهة الوجوب
كونه منذورا وجهة الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى والتفارق بينهما بين وان اجتمعا في بعض المواد
فلا يكون للتخصيص فائدة ولنا ايضا على المذهب المختار انه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد
لما ثبتت صلوة مكروهة والتالي باطل لان الصلوة التي اديت مع الفرائض والواجبات مع ترك
بعض السنن صحيحة قطعا وهي من افراد الواجب مع كونها مكروهة وجه الملازمة ما بينه بقوله لان الاحكام
متضادة فكما ان الوجوب والحرمة متضادان كذلك الوجوب والكراهة ايضا متضادان فيمتنع اجتماعهما
في نوع واحد فلا توجد صلوة تكون واجبة ومندوبة مثلا والتالي باطل فالمقدم مثله لكون يعني الصلوة
واما فعلى تقدير كونها مكروهة يلزم اجتماع الوجوب والكراهة فيها قالوا المكروه انما هو الفعل

وان كانت الكراهة لاجل الوصف يعني ان المكروه انما هو الفعل الواجب وان كانت الكراهة في
ذلك الفعل كالصلوة لاجل الوصف كترك السنن فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه في امتناع جمعهما في نوع
واحد من جهة واحدة وصحة اجتماعهما من جهتين فالصلوة واجبة بذاتها ومكروهة ببعض اوصافها وهو كونها
متروكة السنن كما ان الصلوة واجبة بذاتها وحرام باعتبار كونها مشغولة بملك الغير بغير اذنه فتدبر
قال في الحاشية فيه اشارة الى رد ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان نهي
التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي الكراهة فانه يرجع
الى الوصف غالبا لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز الوجوب مع الكراهة
لتعدد الجهات فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الاخر في رجوعه
الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا فرض تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا
انتهت اعلم ان التحقيق ان الصلوة هي الكون مع الشرائط فالصلوة المكروهة ان كان متعلق الكراهة
والوجوب فيها هو الكون بلا تعدد فالمتعلق يمنع الصحة وان كان مع التعدد فلا يفيد لان النهي متجه الى امر والامر
الى الآخر وليس فيه نزاع انما النزاع في الواحد بالشخص بان يكون هو موصوفا بالوجوب والحرمة واستدل
على المختار بانه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما سقط التكليف بالفعل بما اجتمعا
فيه مع انه قال القاضي قد سقط اجماعا وجه الملازمة ان الفعل المكلف به صحيح جائز عند الشرع فاورد
الاستدلال بمنع تحقق الاجماع اذ لو كان لعرفه احمد فانه اعظم شانا من القاضي وما قيل انه يجوز ان يكون
بعد احمد فكيف يعرفه احمد ليس بشيء لما في شرح الشرح ان الاجماع بعده معلوم الانتفاء
ثم ههنا كلام وهو ان الغاصب اذا تاب واراد الخروج عن الارض المغصوبة فهذا الخروج واجب
وحرام مع قطع النظر عن تعدد الجهات اذ الخروج عنها لا يحصل بدون قطع المسافة والتصرف فيها فيكون
واجبا وحراما معا واجاب عنه ابو هاشم بان الخروج المذكور له جهتان جهة التفريغ فيكون من هذه الجهة
واجبا وجهة الاشتغال ومن هذه الجهة يكون حراما فالوجوب والحرمة مجتمعان من جهتين وزيفه المصنف
بقوله ثم ادعاء جهتي التفريغ والخروج عنها فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بالخروج
من خطاء ابي هاشم كيف ويلزم تكليف المحال ضرورة ان الخروج عبارة عن نقل الاقدام وهو اشتغال
بملك الغير فيكون واجبا وحراما فيلزم التكليف بالنقيضين وهو تكليف بالمحال بل يلزم التكليف المحال

لان التکلیف المذکور مستلزم لاجتماع النقیضین لان الخروج المذکور حسن لذاته بالنظر الی انه تفریغ لملک
الغیر فیکون مکلفا به وقبیح لذاته ایض بالنظر الی کونه اشتغالا بملک الغیر ولما کان کلاهما بالنظر الی ذاته
یلزم ان یکون فعل واحد بالنظر الی ذاته مکلفا به ومنهیا عنه قال بعض الاکابر ق لابی هاشم ان یقول
لا نم انه تکلیف بالمحال فان الاشتغال بملک الغیر امر والتفریغ امر آخر وهو قد یکون بالنافذین وفعل
الاقدام قد یکون مع الغصب وقد یکون مع التفریغ فبینهما عموم من وجه فاجتماع الحسن والقبح امر
اتفاقی فمثله مثل الصلوة فی الارض المغصوبة ثم قال فالاصلح ان یقال ان حرمة الغصب لحق
المالک وهو راض دلالة فانه یرتضی بتفریغ ارضه وازالة یده الباطلة وذلک لا یتصور الا بالخروج
وانه من قبیل الرخصة مع قیام المحرم قال الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها وفی التفریغ مع عدم
الخروج تکلیف بما لیس فی وسع البشر فهو من قبیل اجراء کلمة الکفر مع الاکراه وقد یقال من قبل
ابی هاشم ان الخروج حرکة والحرکة اخذ وترک فالخروج من جهة الترک واجب ومن جهة الاخذ حرام والمراد
بالاخذ ههنا ملاقات جزء وبالترک سلبها وذلک لان المسافة عندهم مرکبة من الاجزاء التی لا تتجزی
فاذا اخذ التائب فی الخروج فح یزول ملاقاته بجزء وتحصل ملاقاته بالآخر وبین زوال ملاقاته بجزء
وحصول ملاقاته بجزء آخر عموم وخصوص من وجه بحسب التحقق فان زوال ملاقات المبدء مثلا قد یکون
بحصول ملاقات جزء ثان وقد یکون بزوال الموضوع وکذا حصول ملاقات الجزء الثانی قد یکون
بزوال ملاقات الجزء الاول وقد یتصور بدونه بان یحدث الموضوع معها اذ المراد بالزوال هو العدم الطاری
دون السلب المحض ففی توسط المتحرک بین المبدء والمنتهی للمتحرک اخذ وترک بالمعنیین المذکورین وبینهما
عموم وخصوص من وجه وهذا هو مراد ابی هاشم فتخطئة الامام خطاء واستصحاب المعصیة فی هذا الخروج
حتی یفرغ زجرا للمکلف عن ارتکاب هذا الامر الشنیع کما ذهب الیه امام الحرمین من ان هذا الخروج عبادة
وانما یقال انه یعصی لیزجر عن مثل هذا الفعل لیس ببعید وزعم ابن الحاجب انه بعید اذ لا معصیة الا
بفعل منهی عنه او ترک مامور به ولیس هناک احدهما وجه عدم البعد ان معصیة الغصب باق وقت
الخروج وهذا القدر لیس ببعید اذ دوام المعصیة قد یکون بغیر فعل منهی عنه او ترک مامور به کالزجر مثلا
وقد یکون بفعل سبب عن معصیة والحق ان التوبة ماحیة للذنوب والخروج عن الارض المغصوبة
بنیة التفریغ توبة والله یقبل التوبة عن عباده هذا مسئلة یجوز تحریم احد اشیاء من الاشیاء المعلومة

کالایجابه ای کالایجاب احد الاشیاء کما سبق فی الواجب المخیر فهناک ای فی ایجاب احد الاشیاء المقصود منع التخلی
عن الجمیع مع الاتیان بای واحد کان وههنا منع الجمع سواء کان الامتناع عن الجمیع او عن واحد منها
فقط اذ یمتنع الجمع علی التقدیرین و فیها ما تقدم دلیلا واختلافا من ان الواجب هو الکل او البعض المعین
او واحد غیر معین ففی هذه المسئلة وقع الاختلاف فی ان الحرام الکل او البعض المعین او واحد لا بعینه واعلم
انه قال الفاضل مرزاجان فی حواشی شرح المختصر تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها معقول
لان المقصود فی الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الکلی یحصل المقصود بوجود
ای فرد کان اذ یکفی بوجود الطبیعة وجود فرد ما منها ای فرد کان والمقصود فی التحریم هو ترک الفعل الحرام
فلو تعلق التحریم بالمفهوم الکلی فلا یحصل المقصود الا بترک هذا المفهوم وعدم الطبیعة الکلیة انما یکون بعدم
جمیع افرادها فالحق ان یقال ان التحریم یتعلق بالمجموع من حیث هو مجموع اذ هو الذی لا یجوز الاتیان
به اصلا ولیس متعلقا بذلک المفهوم اذ یجوز الاتیان فی ضمن کل فرد بدلا والمص اراد التحقیق بحیث یندفع به
ما قال الفاضل المذکور فقال اعلم ان تعلق الترک باحد اشیاء یتصور علی انحاء احدها ان یتعلق بمفهوم احدها
فیفید التعمیم فلا یجوز اتیان واحد لان عدم الطبیعة انما یکون بعدم جمیع الافراد نحو لا تطع منهم اثما
او کفورا ای لا تطع فردا من افرادهما کان فالترک متعلق بمفهوم احد اشیاء من حیث التعمیم فیفید الترک
الکلی کما هو شان موضوع القضیة الطبعیة عند اهل المیزان وانتفائها انما یکون بانتفاء جمیع الافراد والثانی
ان یتعلق الترک بما صدق علیه مفهوم احدها من حیث هو مع قطع النظر عن التعمیم فیکون هذا المفهوم مرأة
وعنوانا لما صدق علیه ای واحد منها کان لا بان یکون هذا المفهوم ماخوذا مع التعمیم کما هو شان القضیة
المهملة القرانیة فیفید اما عدم هذا او عدم ذلک ویتعلق الترک بمفهوم احدها بالعرض
بناء علی ان کلما اتصف به الفرد اتصف به الطبیعة فی الجملة فلا یفید هذا النحو من الترک عموم السلب بل
انما یفید سلب العموم قال فی الحاشیة فیه ای فی قوله کلما اتصف آه اشارة الی دفع ما یمکن
ان یقال انه یلزم من لزوم اتصاف الطبیعة لاتصاف الفرد صدق قولنا کلما کان
زید معدوما کان الانسان معدوما اذ اتصاف زید بالعدم یستلزم اتصاف الانسان بالعدم وکذا یلزم
من لزوم انعدام الافراد لانعدام الطبیعة صدق قولنا کلما کان الانسان معدوما کان
عمرو معدوما مع کذب النتیجة اللازمة من المقدمتین اذ یحصل من المقدمتین قیاس هکذا کلما کان زید معدوما

كان الانسان معدوما وكلما كان الانسان معدوما كان عمرو معدوما والنتيجة اعني قولنا كلما كان زيد
معدوما كان عمرو معدوما كاذبة قطعا وجه الدفع ان اللازم من عدم الفرد عدم الطبيعة في
الجملة والملزوم لعدم الافراد هو عدمها بالكلية فتامل انتهت والثالث ان يتعلق الترك
بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما كان العطف فيه بالواو نحو لا تاكل السمك واللبن وفيه ان
هذا النحو من الترك ترك الاجتماع فلا معنى بعده من انحاء ترك احد اشياء والرابع ان يكون
الترك نفسه مبهما بان يكون ترك هذا او ذاك لا المتروك يعني لا يكون المتروك مبهما الا باعتبار كون
الترك مبهما وذلك اذا كان العطف باو والمقصود من هذا النحو عدم الجمع نحو لا تاكل
السمك واللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة فيقدر الفعل في المعطوف بعد او ففي قوله لا تاكل
السمك او لا تاكل اللبن المقصود منع الجمع وهو يتصور باحد الانحاء المذكورة لا ان متعلق التحريم هو المجموع
بما هو المجموع وبالجملة المقصود منع الجمع وهو يتصور بعدم الجميع وبعدم واحد فما قال ذلك الفاضل ليس
كما ينبغي والحق ما قال بعض الاعاظم ان مآل المعاني الثلثة الاخيرة واحد وانما الفرق في الطريق
لان المقصود في الكل منع الجمع ومع ذلك المعنيان الاخيران ليسا بمتعارفين اذ الطبائع وان كانت
مرآة للافراد لكنها في حكم النكرة المنفية وهي تفيد العموم وانما المتعارف المعنى الاول هذا اينبغي ان يحقق
المقام مسئلة المندوب هل هو مامور به فعند الحنفية لا اي ليس مامورا به اعلم ان الخلاف في ان لفظ الامر المركب
من الحروف الثلثة هل يستعمل في الندب حقيقة ام لا فينبغي ان يجعل مسئلة علحدة وما ذكر في مبحث الامر
هو ان صيغة الامر في اي من الوجوب والندب والاباحة حقيقة فما قال العلامة التفتازاني في
شرح الشرح ان هذا الخلاف مبني على ان الامر حقيقة للايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي
ان يجعل هذا مسئلة براسها ليس بشيء اذا عرفت هذا فاعلم ان الحنفية قالوا المندوب لا يكون مامورا به
الا مجازا اي ليس الندب مدلول الامر حقيقة بل انما يدل عليه مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم
ان المندوب مامور به حقيقة كالواجب لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص فقط كالفعل
وان المخصوص القول المخصوص حقيقة في الايجاب فقط فيكون لفظ الامر ايضا حقيقة في الايجاب وارد عليه
بان نظم الدليل بهذا الطريق خارج عن نظم الحجة وان ارجع الى قياس المساواة بان يقال لفظ الامر موضوع
لا افعل فقط وافعل موضوع للايجاب فقط فالايجاب موضوع لما وضع له لفظ الامر وكل موضوع لما وضع له

لفظ الامر يكون موضوعا له لذلك اللفظ يقال لا نسلم صدق المقدمة الاجنبية قال المورد الاولى في تقريره ان يقال ان صيغ المفعول انما يطلق حقيقة على ما تعلق به معنى المبدء كذلك فلفظ الامر لا يطلق حقيقة الا على ما تعلق به معنى لفظ الامر حقيقة اي افعل حقيقة وليس المتعلق بالفتح الا الفعل الموجب دون المندوب فلا يكون ح ماموراً به وهذا يرجع الى الشكل الاول البديهي الانتاج بان يقال ان الفعل الموجب ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر وكلما ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر فهو المامور به فقط فلا يكون المندوب مامورا به لكن بقي شئ وهو ان لفظ الامر حقيقة في افعل وهذه الصيغة قد يستعمل على سبيل الحقيقة في الايجاب وعلى سبيل المجاز في الندب وعلى الثاني لا يلزم ان يكون معنى مجازيا للفظ الامر بل يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا لتلك الصيغة اعم من ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي كلفظ الجملة معناه ضرب زيد عمروا سواء كانت هذه الالفاظ مستعملة في معناه الحقيقي او المجازي وكلفظ الفاتحة الموضوع للقول المخصوص سواء كان القول مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي وح يقال ان صغرى القياس وهي ان الفعل الموجب ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر اي افعل اما ان يراد به تعلقه من حيث المعنى الاعم الشامل للحقيقي اي الوجوب والمجازي الذي هو الندب فالصغرى ممنوعة فان افعل من حيث المعنى المجازي تعلق بالمندوب واما ان يراد به تعلقه من حيث المعنى الحقيقي فلا بد ان يعتبر هذا القيد في موضوع الكبرى ليتكرر الحد الاوسط فيكون حاصل الكبرى ان كلما ينحصر فيه تعلق معنى افعل حقيقة هو المامور به فقط وفيه منع ايض فان الامر يجوز ان يكون موضوعا لافعل اعم من ان يكون مستعملا في الوجوب او الندب فيكون المندوب ايض ما تعلق به معنى الامر فيكون مامورا به

وايضا لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية كما ستعرف

في مبحث الامر ولما صح قوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء لانه عليه الصلوة والسلام قد ندبهم اليه اي الى السواك فمقتضى هذا الحديث اعدام الامر بالسواك ولو كان المندوب مامورا لم يصح كون السواك مندوبا مع انه عليه الصلوة والسلام ندب الامة الى السواك والحاصل انه لو كان المندوب مامورا لكان السواك ايض كذلك فلا يصح لامرتهم اذ فحواه ان مخالفة المشقة موجبة لاعدام الامر بالسواك مع كونه مامورا به وهو مستلزم لاجتماع النقيضين اعني كون السواك مامورا به وغير مامور به وما قيل ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فيحمل الامر المطلق المذكور في الوجه الثاني والثالث على الفرد الكامل ليس بشئ فان القول بالانصراف تجوز فلا يصار اليه وما قال ابن الحاجب وغيره ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن

وجب المصیر الیہ بالدلیل الذی ذکرہ المخالفون فردہ الشیخ ابن الہمام بانہ تاویل بعید بلا دلیل ودلائل المخالفین غیر تامۃ فلا یصار الیہا والقائلون بان المندوب مامور بہ حقیقۃً قالوا اولا انہ طاعۃ اجماعا والطاعۃ فعل المامور بہ فقد ثبت انہ مامور بہ قلنا فی الجواب لا نسلم انہ فعل المامور بہ فقط بل فعل المامور بہ والمندوب الیہ ایضا وثانیا قالوا ان ارباب اللغۃ قسموا الامر الی امر ایجاب وامر ندب وامر المقسم مشترک بین الاقسام فالامر مشترک بین امر الایجاب وامر الندب فیلزم کون المندوب مامورا بہ قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان تقسیم اہل اللغۃ الی الاقسام المختلفۃ انما ہو للصیغۃ لا للفظ الامر یعنی ان اہل اللغۃ قسموا صیغۃ افعل مثلا الی امر ایجاب وامر ندب ولم یقسموا لفظ الامر الیہما فلا یدل تقسیمہم علی کون لفظ الامر مشترکا بینہما فاین الدلیل من المدلول ولو قیل صیغۃ افعل ولو کان ندبا صیغۃ امر بلا ریب فیکون المندوب مامورا بہ قلنا ہو ای کون صیغۃ افعل امرا وقت کونہا للندب اصطلاح النحو ویعم الاباحۃ علی ان الاشتقاق مراد ای اشتقاق المامور بہ من الامر بہذا المعنی غیر مسلم حتی یکون المندوب الیہ مامورا بہ فقد بان انہ یعنی یجوز ان یکون المامور بہ مشتقا من الامر بمعنی الایجاب فلا یلزم کون المندوب مامورا بہ قلنا فی جواب الدلیل الثانی ہم قسموا ایضا الامر الی امر تہدید واباحۃ الی غیر ذلک فلو کان التقسیم الیہما موجبا لکون اطلاق الامر علیہما حقیقۃً یلزم ان یکون المہدد والمباح مامورین ایضا وہذا النقض والحل ما بین بقولہ فہم توسعوا عن حقیقۃ الامر یعنی ان سلمنا ان اہل اللغۃ یقسمون الامر بالوجہ المذکور لکن التقسیم الیہما لیس علی سبیل الحقیقۃ بل یجوز ان یکون علی سبیل التوسع کما انہم یقسمون الاسد الی الاسد المفترس والی الاسد الرامی فکما توسعوا عن حقیقۃ الاسد کذلک توسعوا عن حقیقۃ الامر فاوردوا التقسیم علی سبیل المجاز **مسئلۃ** المندوب لیس بتکلیف لانہ فی سعۃ من ترکہ ان شاء فعل وان شاء ترک خلافا للاستاذ ابی اسحق فانہ ذہب الی ان المندوب تکلیف لما فیہ من رجاء الوصول الی الثواب فیرغب النفس الیہ وتعب ذاتہا لان المندوب ایضا لا یخلو عن المشقۃ ومن ثمہ تری الصلحاء تحملونہا بل الجبلۃ الانسانیۃ مجبولۃ علی التکلیف للنفع والثواب واعترض بان المشقۃ انما ہی بالالزام والمراد بالتکلیف الالزام ولا ریب فی ان لا الزام فی المندوب وفیہ ان النزاع علی ہذا یرجع الی النزاع اللفظی فان انتفاء المشقۃ بمعنی الالزام لا ینکرہ الاستاذ وتحقق المشقۃ بمعنی الرغبۃ الی الثواب لا ینکرہ الجمہور وہذا ضروری فکیف یجعل مسئلۃ العلم الا ان یقال

انما جعل مسئلة لازالة الاشتباه ولعله اى الاستاذ اراد وجوب اعتقاد الندبية ولاريب في
كونه تكليفا ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته واجب لكن ذلك حكم آخر لا ينكره الجمهور
ايض ولو جعل نفس خطاب الشرع سواء كان بالواجب او بالندب او الاباحة او الحرمة او الكراهة
تكليفا لم يبعد فافهم قال في الحاشية لانه حاصر يعني ان جعل نفس الخطاب تكليفا ليس ببعيد لانه
مانع عن ان يتعدى العقول ولو بالكسب عقلا او فعلا او قولا ولا يخفى ان فيه كلفة ومشقة
على اصحاب الرأى كما قال عمر عند تقبيل الحجر الاسود لولا هذا لقضينا فيه برأينا ولولا رأيت
ان قبلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبلتك وهذا انتهت قال بعض الاكابر ق انه بعيد والا لزم
ان تكون القصص القرآنية كذلك وليس بتكليف البتة واجيب عنه تارة بان المراد بخطاب الشرع خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخييرا والقصص ليست خطابا بهذا المعنى فلا نقض بها وتارة
بانها ايض تكليف من حيث التذكر واستنباط الاحكام الشرعية التي لم يرد عليها النسخ وح لا حاجة
اى التخصيص مسئلة المكروه كراهة التنزيه كالمندوب لا نهي ولا تكليف واما كراهة التحريم
فنهي تكليف بالاتفاق ومرجع كراهة التنزيه ترك الاولى قال في الحاشية وذلك بادنى تصرف
اما لنا فاولا ان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو لا تفعل وذلك القول حقيقة
في التحريم فقط وثانيا لو كان منهيا لكان فعله معصية لانها فعل المنهي عنه في
الممنوعات واما لهم فاولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة بترك
المنهي عنه في مطلوب الترك وثانيا تقسيم اهل اللغة الى نهي تحريم ونهي تنزيه انتهت والدليل للجمهور
على نفي التكليف انه لا كلفة فيه فانه في سعة الترك والمباشرة وللاستاذ ان وجوب اعتقاد الكراهة تكليف
او نفس الخطاب تكليف والاختلاف مثل الاختلاف في المندوب بلا تفاوت
وقد سبق مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا بين الفعل والترك وكل ما هو خطاب الشرع
بالاقتضاء او التخيير فهو حكم شرعي وهذه المسئلة وان كانت مفهومة مما سبق في باب الحسن والقبح لكن لما كان
قد يطلق الاباحة على الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي تعرض المص لها وقال والاباحة الاصلية
نوع منه لان ما عدم فيه المدرك الشرعي لا حرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم
الشارع بالتخيير فهي لا تكون الا بعد الشرع قال بعض الاكابر ق الاباحة الاصلية التي يقولون بها ليست من الاباحة

الشرعية فانها خطاب الشارع بالتخيير والاباحة الاصلية ليست بخطاب ولذلك قالوا انها ليست
بمقابلة للنسخ فالافعال قبل ورود البعث مباحة باباحة اصلية بمعنى انها لا حرج فى فعلها وتركها فان اريد
بها اذن الشارع بان ما لا يرد فيه الخطاب بالايجاب والتحريم ونحوهما فهو ماذون فيه فهذا حكم آخر
فالظاهر ان الاباحة الاصلية نحو آخر من الاحكام ولا نزاع فيه لاحد فجعلها ههنا من الاحكام الشرعية
فى غير موضع والمص لم يرتض بهذا فيما ذكر من قبل ولعله انما ذكر ههنا مشايعة للقوم خلافا لبعض المعتزلة
فانهم قالوا ان الحسن والقبح العقليين كاشفان عن ثبوت الحكم الذى هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف
فالاباحة الاصلية عندهم ما لا يعلم فيه خصوص خطاب لكن الحسن الثابت فيه فى نفس الامر بمعنى عدم
القبح بدلالة العقل مسئلة المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان للحكم فالحكم جنس لهما وكل
من المباح والواجب حقيقة نوعية مباينة للآخر فان المباح عبارة عن تخيير الشارع فى فعله وتركه والواجب
عبارة عما الزم الشارع فعله وطلبه حتما ولا ريب فى اندراجهما تحت الحكم الذى هو عبارة عن خطاب الشارع
لفعل المكلف اقتضاء او تخييرا وظن انه جنس له اى للواجب لان المباح هو الماذون فى الفعل
وهو جزء حقيقة الواجب لانه مقيد بقيد زائد وهو انه غير ماذون فى تركه والماذون فى
الفعل تمام حقيقة المباح والجنس عبارة عما يعم الشئ ويقوم ذلك الشئ عنه وعن امر زائد قلنا لا نسلم ان
ذلك اى الماذون فى الفعل تمام حقيقة الواجب بل ذلك جنسه وفصله انه ماذون فى تركه بل
هو المتساوى فعلا وتركا وهو ليس جزءا من جنس الواجب اذ لا يجوز تركه كالمباح ولعل النزاع لفظى
فمن جعل المباح قسيم الواجب فسره بالماذون فى الفعل والترك ومن جعله جنسا له فسره بالماذون فى الفعل
مطلقا مسئلة المباح ليس بواجب خلافا للكعبى فانه ذهب الى ان المباح واجب اى
فرد منه مندرج تحته واحتج بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام واجب ولو مخيرا ضرورة ان ضد
الحرام واجب ولو تخييرا وذكر كلمة لو اشارة الى ان ضد الحرام لو كان واحدا فهو واجب معينا وان كان
متعددا فهو واجب تخييرا فثبت ان كل مباح واجب ولو مخيرا قلنا فى الجواب عن استدلال الصغرى اى
وهو قوله كل مباح ترك حرام ممنوع اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة مثلا
بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود فالارادة لما كانت علة لوجود الحرام كان عدمها علة لعدمه فيستند
عدمه الى عدم تلك الارادة وحينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذى هو المانع من

ایتان بالحرام وممتنع الاجتماع معه فان عدم المقتضی کاف فی عدم الحرام فیصیر وجود المانع لغوا لا مدخل له فی عدم الحرام قال فی الحاشیة اقول یمکن دفع الاول بانه لا بد فی ترک الحرام من احد الامرین اما عدم المقتضی او وجود المانع فله ان یقرر الدلیل هکذا المباح ترک حرام ولو بدلا وکل ترک حرام کذلک واجب ولو تخیرا وفیه ما فیه انتهت وجهه ان العلة بالذات انما هو عدم المقتضی واما المانع فهو علة بالعرض لا ینسب الیه عدم المعلول عند وجود المقتضی فلا یکون واجبا ولو بدلا والعدم لیس بشیء فلا یکون فعلا مطلوبا فلا یصلح لکونه واجبا ولو تخیرا قال بعض الاکابر الحق ان الواجب ان اراد به الکعبی ما لابد منه فی الشریعة بحیث لو اخل به لوقع فی الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق معه ولا یصح لنا المنازعة معه وان اراد بالواجب فعلا لابد من المباشرة به فهو فی معرض الخفاء کما فی الکتاب واما ثانیا فلان المباح انما یکون ترکا له ای للحرام لو قصد بفعله ترکه وذلک لا یلزم ضرورة انه کثیرا ما یفعل الافعال المباحة ولا یخطر بالبال الحرام فضلا عن ترکه نعم لو اراد المکلف الحرام ثم قصد بفعل المباح ترکه فانه یکون واجبا ونحن نلتزمه وقد یقال المباح مفوت للحرام البتة لکونه ضدا له سواء قصد به ترک الحرام اولا فلا وجه لمنع الصغری نعم لو منع الکبری ویقال انا لا نسلم ان کل ترک حرام واجب ولو تخیرا بل القدر المسلم ان کل مفوت للحرام اذا قصد به تفویت الحرام فهو واجب لکان له وجه وفیه ان هذا الوجوب وجوب بالتبع وقد کان الکلام فی الوجوب بالذات فهذا یکون خروجا عن محل النزاع والزم علیه ای علی الکعبی بانه ای وجوب المباح مصادم للاجماع لان الاجماع منعقد علی ان الفعل ینقسم الی الواجب والمباح فالمباح قسم من الفعل مغایر للواجب لا انه واجب والا لما کانت الاقسام متباینة فاجاب الکعبی انه ای الاجماع بالنظر الی ذات الفعل من غیر نظر الی استلزامه لترک الحرام وهذا ای الوجوب بالنظر الی ما یستلزمه ولا قباحة فی کون الشیء مباحا لذاته وواجبا لما یستلزمه فالمباح هو ذات الفعل والواجب بالذات ما یلزمه من ترک الحرام وانما ینسب الوجوب الی الفعل بالعرض وما قال ابن الحاجب معترضا علی الکعبی ان الوجوب یستدعی ترجیح احد الطرفین والمباح لا ترجیح فیه لتساوی طرفیه فلیس بشیء لما قال المص فی الحاشیة ومن ههنا ظهر ان ما احتج به ابن الحاجب علی الکعبی ان الامر طلب یستلزم ترجیح المامور به والمباح لا ترجیح فیه لتساوی طرفیه فلا یکون مامورا به ففیه بحث لانه ان اراد التساوی لذاته فمسلم لکن لا نسلم قوله فلا یکون مامورا به وان اراد من کل الوجوه فممنوع انتهت وبهذا ظهر ان کون الوجوب والاباحة متنافیین لا یصادم مذهب الکعبی ونوقض

مختار الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر فهو ضده وضد الحرام
واجب والواجب بان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين فهو حرام من حيث الذات وواجب من حيث
كونه ضدا وعند تغاير الجهتين لا منافاة مسئلة المباح بمعنى ما لا يأثم فاعله وتاركه ليس واجبا بالنظر
الى ذاته لكن قد يصير واجبا بالعرض عندنا كالنفل بالشروع عنده خلافا للشافعي قال في الحاشية
لا يقال انقلاب الحقيقة محال فان النفل لما شرع على وجه السعة حتى يثاب بفعله ولا يعاقب على تركه وجب
ان يبقى كذلك بعد الشروع ضرورة ان حقيقة الشئ لا تتغير بالشروع فهو نفل بعد الشروع كما كان كذلك
من قبل والا لزم انقلاب الحقيقة وهو محال لانا نقول الوجوب بالغير لا ينافي الاباحة لذاته
وحاصله كما قيل انه لا انقلاب ههنا اصلا بل الذات باقية عرضها ما ينافي لمقتضى ذاتها ولا منافاة فان
مقتضى الذات يطلق على معنيين احدهما ما لا يتخلف عنها بحال وثانيهما بمعنى لو خليت وطبعها لاقتضته
وهو لا ينافي التخلف لعارض والمراد ههنا المعنى الاخير فان النفل من حيث ذاته يقتضي عدم الاثم
بتركه مطلقا لكن لعارض الشروع يتخلف هذا العارض عنه ويكون تركه لا الى خلف وقضاء مفضيا
الى الاثم على انه منزل لانقلاب في العناصر يعني ان الانقلاب على نحوين احدهما مستحيل والآخر
ممكن اما المستحيل فهو ان يبقى الذات ومع ذلك يصير ذاتا اخرى كالماء مع بقاء حقيقته يصير هواء
واما الممكن فهو ان ينعدم الذات ويوجد لها ذات اخرى كالماء اذا صار هواء فههنا الانقلاب
من هذا القبيل فذات النفل لا يوجب تركه الاثم ثم بسبب الشروع بطلت تلك الحقيقة وصارت حقيقة
اخرى في نظر الشارع فان قيل لما انقلبت حقيقة النفل بالشروع الى الواجب فليكن فيه اداء
ثواب الواجب مع انه ليس الا ثواب النفل اتفاقا يقال وانما لم يكن ثواب واجب لان العبرة
للابتداء انتهت يعني ان مقتضى الانقلاب وان كان ما ذكر المعترض لكن لما كان العبرة للابتداء
وفي الابتداء كان تركه صحيحا فعند الشروع وان انقلب الى الوجوب ولكن لا يلزم ان يكون واجبا
بالذات وليعلم ان الانقلاب فيما نحن فيه لو كان كانقلاب الماء هواء لوجب انعدام الهيئة النوعية للنفل
وحدوث الهيئة النوعية للواجب وعلى هذا يصير بعد الانقلاب واجبا لذاته فلا يكون واجبا بالعرض ولو كان
واجبا بالعرض لكانت حقيقته باقية كما كانت من قبل اذ لا معنى لانقلاب الحقيقة بالوجوب العرضي
فالحق في الجواب ما قال المص اولا ثم استدل المص على المذهب المختار بقوله لنا الجواز بان التخيير

في النفل ابتداء بين الفعل والترك لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي التخيير فلجواز ان
يكون النفل حال الابتداء على التخيير وفي حال البقاء على الوجوب كما ان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار
بل يجب اداءه فظهر ضعف ما قال الشافعي ان مقتضى النفل التخيير ولو وجب لم يكن مخيرا والى قوع بالنهي
عن ابطال العمل قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وليس المراد ببطلان الاعمال الا بطلان ثمراتها المقصودة
منها واطلاق انعدام الشيء بعد الوجود كما يكون على رفع وجوده كذلك يكون على رفع ثمراته المقصودة منه كما
يقال قد بطل سعيك وجهدك وبالجملة ليس المراد رفع الوجود بل رفع الثمرات وهذا المعنى للابطال شائع فيجب
الاتمام فلزم القضاء بالافساد لان ما وجب يبقى مضمونا بعد الفوت بالمثل الا اذا قام دليل على خلافه
كما في العيدين والجمعة والاضحية مسئلة الحكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
او تخييرا والمراد بالحكم الحكم التكليفي دون الوضعي وهو ما تغير من عسر الى يسر لعذر وهو عبارة عن حكم جاء
فيه اليسر من بعد العسر تسهيلا للعباد وزعم بعضهم ان الرخصة قسم من خطاب الوضع وزيفه المص في الحاشية
بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسما من خطاب الوضع وذلك لان منها ما يكون واجبا ومندوبا
ومباحا وهي من اقسام الحكم التكليفي لا الوضعي وفيه ما فيه انتهت لعل وجهه ان المنقسم اليها
انما هو مصداق الرخصة وهو من الخطاب التكليفي بلا ريب والكلام في نفس مفهومها التي هي عبارة عن
تغير الحكم من عسر الى يسر فهي من الاحكام الوضعية وهي اربعة انواع بالاستقراء الاول ما استبيح مع
قيام المحرم وقيام حكمه كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فهو باق على
حرمته ولم يرتفع دليل حرمته ولا نسخ حكمه لكن الشارع جعل المكره بفضله ورحمته معذورا في اجرائها وعفا عنه
وفيه العزيمة اولى ولذا لو اكره رجل على اجراء كلمة الكفر على اللسان ولم يجر على لسانه وصبر حتى قتل يكون
ماجورا لامتثاله ما امر الشارع به وبذل نفسه في اقامة حق الشرع كما قال ولو مات كان ماجورا قال
في الحاشية وما في المختصر ان الرخصة هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ففيه
انه ينتقض كما في التحرير بامتناع صبر المكره على اجراء كلمة الكفر حتى يقتل لحرمة
قتل النفس بلا مبيح مع ان الثابت على ما رواه الائمة في خبيب رضي الله عنه بخلاف ذلك انتهت
قيل وجه الانتقاض ان كلمة لولا المذكور في كلام المختصر يدل على ان المحرم لم يبق مع العذر فاذا لم يوجد حرمته
لم يوجد مبيح القتل الا ان يقال ان الحرمة المفهومة من المحرم يراد به ما لا يعمل بها معاملة المباح ففي العذر

لا یوجد المحرم بہذا المعنی والمراد بالمشروع فی قول صاحب المختصر بالایو اخذ بہ ولو تفضلا مع قیام المحرم والثانی
ما تراخی حکم سببه الی زوال العذر کفطر المسافر والمریض یعنی ان یتاخر حکم السبب مع بقائه علی
السببیة الی زوال العذر الموجب للرخصة فاذا زال العذر یوجد حکم السبب ولم یبق الرخصة ففطر المسافر
وکذا المریض یستباح مع قیام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وہو شهود الشهر مثلا وتوجه الخطاب فی
قوله سبحانه فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الا ان الحکم وہو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخی الی ادراک
عدة ایام والعزیمة ای الاخذ بالاصل فیه اولی ما لم یتضرر بان یضعفه الصوم اذ فیه العمل بالرخصة اولی
فلو مات بها ای بالعزیمة او اشتد مرضه وقرب من الهلاک اثم لایقاعه نفسه فی التهلکة وقد نہی الشارع عنه
لان وجوب الاداء ساقط عنه بمعنی انه متاخر الی عدة من ایام اخر فلا یکون بالصبر علی الهلاک مقیما لحق
الله تعالی بخلاف القسم الاول فان الحکم ہناک لم یتاخر عن السبب ولم یسقط فکان الصابر علی الهلاک
مقیما لحقه تعالی مظهر الطاعة فیکون ماجوراً والثالث ما نسخ عنا تخفیفا مما کان علی من قبلنا
من اصر کقرض موضع النجاسة ای قطعه من البدن او الثوب للطهارة واداء الربع من المال فی
الزکوة الی غیر ذلک من قتل النفس فی صحة التوبة وان لا یجوز الصلوة الا فی المسجد وامثال ذلک وہذا القسم
ہو الذی لم یبق فیه الدلیل والمدلول معاً وانما جعل من اقسام الرخصة بالنظر الی المعنی المجازی
والا فالتغیر من العسر الی الیسر لیقتضی بقاء الحقیقة والرابع ما سقط حکمه مع العذر مع مشروعیته فی
الجملة ای مع عدم ذلک العذر ویسمی رخصة اسقاط کسقوط حرمة المیتة للمضطر فلم تبق مشروعیته
اصلا بل تبدلت بالاباحة قال فی الحاشیة فلا یحنث باکلها مضطر اذا حلف لا یاکل الحرام
لقوله تعالی قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم وذہب کثیر ومنهم
ابو یوسف فی روایة الی ان الحرمة لا ترفع وانما رفع اثمها کما فی الاکراه علی الکفر
فلا یاثم بالامتناع ویحنث فی الحلف المذکور وقالوا لقوله تعالی فمن اضطر فی مخمصة
غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم فیه ما فیه انتهت اعلم ان الامام اباحنیفة ذہب الی ان المیتة والخمر
یسقط حرمتها حال الاضطرار فیصیر کل منهما مباحاً فی ہذه الحالة والدلیل علیه قوله تعالی وقد فصل لکم ما حرم
علیکم الا ما اضطررتم الیه فاستثنی حالة الضرورة فثبت التحریم فی حال الاختیار اذ الکلام المقید بالاستثناء
یکون عبارة عما وراء الاستثناء وقد کانت مباحة قبل التحریم فثبت فی حال الضرورة علی ما کانت علیه

وهذا بناء علی ان الاصل فی الاشیاء الاباحة قبل الشرع وعلی مذهب من یقول ان الحل والحرمة انما یعرفان من الشرع فیقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار کانه قال هذه الاشیاء محرمة فی حال الاختیار مباحة حال الاضطرار وروی ابو یوسف عنه ان الحرمة لیست بمرتفعة ولکن رخص الفعل فی حالة الاضطرار ابقاء للمهجة کما فی الاکراه واکل مال الغیر وهذا مذهب الاکثر وثمرة الخلاف یظهر فیما اذا صبر حتی مات لایکون اثما عند الامام وفیما اذا حلف لایاکل حراما یحنث باکل هذه الاشیاء فی حالة المخمصة عندهم ولا یحنث عندنا واستدلوا علی ذلک بقوله تعالی فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم فاطلاق المغفرة دال علی قیام الحرمة الا انه تعالی رفع المواخذة عن عباده کما فی الاکراه علی الکفر واجیب بان المغفرة فی کلامه تعالی کثیرا ما یقع علی ما یوازی الاحسان فلا یقتضی بقاء الحرمة فافهم قالوا تسمیة الاخیرین ای النسخ ورخصة الاسقاط بالرخصة مجاز لان تغیر الحکم من عسر الی یسر یقتضی بحسب الحقیقة بقاء الحکم وتغیر صفته وفی القسمین المذکورین اذ سقط ذاته فهو مجاز والثالث اعنی النسخ اتم فی المجازیة لسقوط ذات الحکم فیکون بعیدا عن المعنی الحقیقی غایة البعد بخلاف الرابع فان السبب فیه یبقی مشروعا فی الجملة فیه مشابهة للرخصة لکونه مشروعا فی صورة تحقق العذر کالاول فی الحقیقة ای کما ان الاول اتم فی الحقیقة من الثانی لان حکم الاصل مع سببه لما کان باقیا فی الاول ومع ذلک کان الاقدام علی الفعل مشروعا من غیر مواخذة کان فی اعلی درجات الرخص بخلاف الثانی فان السبب فیه وان کان قائما لکن الحکم اذ تراخی کانت العزیمة ناقصة فکذلک الرخصة المقابلة لها فرع اعلم انه اذا ثبت ان فی رخصة الاسقاط یکون الحکم مشروعا فی غیر موضع العذر وساقطا فی موضع العذر بحیث اذا زال العذر ثبت اصل الحکم قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم الرابع الذی هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سرایة الحدث الیه ای الی الرجل فغسله وغسل البطن والظهر فی الوضوء سواء واذا لم یتعلق بتحصیل حقیقة الوضوء فقد سقط اعتباره شرعا فی موضع العذر وهذا معنی رخصة الاسقاط وفیه انه انما یتم لو لم یکن الغسل هناك مشروعا لکنه مشروع بعد یعنی ان ما ذکر انما یتم لو لم یکن الغسل مع الخف مشروعا فان رخصة الاسقاط معناه سقوط حکم الاصل مع العذر وعدم مشروعیته کما قالوا فی المیتة ان حرمتها ساقطة مع المخمصة غیر معتبرة عند الشرع وغسل الرجل مع الخف مشروع بعد وان لم ینزع خفیه ولهذا یبطل مسحه اذا خاض فی النهر ودخل الماء فی الخف فغسل الرجل لو

لم یکن مشروعا لکان مثل باقی الاعضاء التی لا یجب غسلها فی الوضوء کالظهر والبطن فکما لا یبطل غسلها مسح الخف لک لا یبطل غسل الرجل مسحہ ولا یجب الغسل فی صورۃ الخوض فی النہر بعد انقضاء المدۃ وہذا الفی دلیل المشروعیۃ والا وجب الغسل بانقضاء المدۃ فعلم ان العزیمۃ مشروعۃ مع الخف فلما یکون رخصۃ اسقاط

واجیب فی فتح القدیر عن الاول بمنع صحۃ روایۃ بطلان المسح بل المسح ثابت کما کان فلا یلزم کون الغسل مشروعا وعن الثانی بما قال ان الغسل انما لم یجب بعد النزع لانہ قد حصل

یعنی قد حصل الغسل بالخوض ووجوب النزع انما ہو للغسل وقد حصل فلو وجب بعدہ یلزم تحصیل الحاصل وبالجملۃ یجوز ان یکون ہذا الغسل غیر مشروع فی نفسہ ومع ذلک یجوز ان یکون کافیا عن مشروع کما ان الجہاد غیر مشروع للنساء والصبیان ومع ذلک ان حصل منہم ہزم الکفار ودفعہم عن الثغور یسقط الجہاد مع ان جہادہم غیر مشروع فقد حصل الکفایۃ بما لیس بمشروع عن الواجب فکذا ہہنا ورد ہذا الجواب اولا بان

الروایۃ مذکورۃ فی الکتب المعتبرۃ کالظہیریۃ وغیرہا فکیف یمنع صحۃ روایۃ بطلان المسح وفیہ ما قیل ان الروایۃ مضطربۃ فی المعتبرات ففی بعضہا یبطل وفی بعضہا لا یبطل فصار قابلا للمنع ق ثانیا بان الاجماع علی ان

المزیل للحدث لا یظہر عملہ فی حدث طار بعدہ فالغسل الذی وجد قبل النزع وانقضاء المدۃ لا یؤثر فی ازالۃ الحدث الذی حدث بعد احدہما قال فی الحاشیۃ توضیحہ ان الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسرایۃ الحدث الی الرجل قبل النزع وانقضاء المدۃ فلا وجود لہ حتی یکفی الغسل قبلہ لان الازالۃ فرع الوجود بل انما یسری بعد النزع او انقضاء المدۃ فہو طار علی الغسل فی الخف فیکون الغسل وجودہ وعدمہ سواء لانہ فی غیر وقتہ فکانہ فی غیر محلہ انتہت حاصلہ ان الخف لما اعتبر مانعا عن سرایۃ الحدث الی القدم شرعا فوقت الغسل اعنی وقت دخول الماء فی الخف عند الخوض لم یوجد الحدث فلم یوجد الازالۃ ولا ریب ان الغسل لا یکفی للحدث الطاری بعدہ عند النزع وانقضاء المدۃ فان الاجماع منعقد علی ان المزیل لا یظہر عملہ فی الحدث الطاری بعدہ واذ قال المجیب بکفایۃ بعد النزع کما ینطق بہ قولہ وانما لم یجب بعد النزع لانہ قد حصل فلا بد لہ من القول بوجود الحدث فی القدم وبطلان المسح عند دخول الماء فی الخف عند الخوض لیتم الازالۃ والکفایۃ بعد النزع والا فلا کفایۃ ولا ازالۃ فیکون دخول الماء فی الخف عند الخوض دافعا للحدث شرعا لیکفی لما بعدہ فیکون مشروعا فیتم ما ادعی شارح الکنز ویندفع جواب الشیخ ابن الہمام کذا قیل بل الحق فی الجواب ان المعتبر

فی رخصة الاسقاط نفی المشروعیة فی نظر الشارع بان یکون العمل بها ای بالحکم الاصل الذی هی العزیمة
اثما وبطلان هذا ای الاثم ممنوع وتحقیقه ان المترخص ما دام مترخصا لا یجوز له العمل بالعزیمة فاذا
زال الترخص جاز له ذلک فان المسافر ما دام مسافرا لا یجوز له اتمام الصلوة حتی اذا افتتحها بنیة الاربع یجب
قطعها والافتتاح بالرکعتین فاذا افتتحها بنیة ثنتین ونوی الاقامة اثناء الصلوة تحولت الی الاربع فالمتخفف
ما دام متخففا لا یجوز له الغسل حتی اذا تکلف وغسل رجلیه من غیر نزع اثم وان اجزاه الغسل واذا نزع الخف
زال الترخص وصار الغسل مشروعا یثاب علیه وهذا معنی ما قال المص فی الحاشیة لانه لا یلزم من
بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب الغسل لرجل بانقضاء المدة کون الغسل مشروعا فی مدة المسح
وبقاء حکمه فلیتدبر انتهت فعلم ان الاجزاء لا یستلزم المشروعیة فان غیر المشروعات قد یسقط بها المشروعات
کما سبق وما قالوا ان العزیمة اولی فالمراد انه اولی باسقاط سبب الرخصة بنزع الخف فالمتخفف
ما دام متخففا المشروع فی حقه المسح وسقوط الغسل واذا ازال سبب الرخصة بان نزع الخف ثم غسل کان المشروع
فی حقه الغسل فالمراد بکون العزیمة اولی للمتخفف لیس کونها اولی للمتخفف حال کونه متخففا لیکون منافیا
للمشروعیة بل المراد کون العزیمة اولی باسقاط سبب الرخصة فاذا ازال سبب الرخصة بان نزع الخف
وغسل الرجل کان ماجورا واکثر ثوابا من المتخفف فان الاخذ بالعزیمة اعلی واشرف من الاخذ بالاباحة
لبعده عن التهمة باخذ الحیل فی ترک الواجبات **مسئلة** الحکم بالصحة فی العبادات عقلی بمعنی
انه بعد تصور الطرفین لا یتوقف فی الحکم علی بیان الشارع وان کان تصور الطرفین متوقفا علی بیانه
لانها ای الصحة استتباع الغایة للفعل ای اتیان الفعل بحیث یترتب علیه غایته وهی ای
الغایة فی العبادات عند المتکلمین موافقة الامر ای اتیانها کما امر الشارع بها وان وجب
القضاء کالصلوة بظن الطهارة یعنی من صلی بظن انه طاهر ثم ظهر خطاؤه یجب علیه القضاء قال فی الحاشیة
اعلم ان تلک الموافقة اعم من ان یکون یقینیا او ظنیا لانا امرنا باتباع
الظن ما لم یظهر فساد ظنه ومن ثمه وجب القضاء حین فساده وذلک لان الصحة
والموافقة اعم والمسقط للقضاء هو الاتیان بالمامور به علی وجهه بحسب الواقع فلا یرد ان المامور به هو الصلوة بظن
الطهارة التی لم یظهر فساد ظنه ولا یجب فیها القضاء وانما یجب فیما ظهر فساد ظنه فیه وهی لیست بمامور به
والحاصل ان المراد من الموافقة لامر الشارع اعم من ان یکون بحسب الواقع او بحسب الظن فالصلوة بظن

الطہارۃ التی لم یظہر فسادہ ظنہ وان کان مامورا بہ لکن الموافقۃ لامر الشارع فی ظن المودی یکفی لتحققہ وذلک لاینافی
وجوب القضاء بظہور فساد ظنہ فمدار الصحۃ علی موافقۃ الامر بحسب الظن ومدار القضاء ظہور عدم موافقتہ فی
الواقع وح لا احتیاج کما قیل الی القول بان وجوب القضاء ان کان بامر جدید فلا غبار
وان کان بالامر الاول فیمکن ان یقال ہناک امران والمکلف قد اتی باحدہما دون الاخر والمراد بموافقۃ
امر الشارع ہو الاول انتہت وبیانہ ان ہہنا امرین احدہما اقتضاء الطبیعۃ الخاصۃ وثانیہما اقتضاء
الطبیعۃ المطلقۃ فقول القائل صم یوم الخمیس مثلا یقتضی الصوم الخاص والصوم المطلق والمکلف بالاداء
قد اتی باحدہما وہو الاول دون الآخر وہو الثانی اذ اقتضاء الطبیعۃ یجوز ان یکون من حیث العموم بحیث
لا یخرج عن العہدۃ الا بالقضاء وفیہ ان المامور بہ حقیقۃ ہو الخاص دون المطلق فاذا اتی بہ فلا وجہ للقضاء
فافہم وعند الفقہاء کون الفعل مسقطا لوجوب القضاء سواء کان ذلک الاسقاط تحقیقا
کما فی الصلوات الخمس والصیام او تقدیرا کما فی العید والجمعۃ کما فی الاداء اذ یصدق علیہما انہ
لو کان لہما قضاء لکان ذلک الاداء مسقطا لہ فالاداء فیہما مسقط للقضاء التقدیری وبعد ورود الامر
ومعرفۃ حقیقۃ الصلوۃ یعرف ذلک الاستتباع وسقوط القضاء بلا توقف علی الشرع وما قیل
انہ ان ارید بکونہا عقلیۃ انہ لا مدخل فیہ للشرع اصلا فالصحۃ لیست بعقلیۃ بہذا المعنی اذ الحکم بالصحۃ علی
الشیٔ موقوف علی العلم بکونہ مامورا من اللہ تعالی وان ارید ان للشرع مدخلا فیہ فلا نسلم ان الحکم
بہا لیس بشرعی بل عقلی فلیس بشیٔ لان المتوقف علی الشرع انما ہو تصور الطرفین لا الحکم ولا یلزم من
توقف تصور الطرفین علیہ توقف الحکم علیہ ایض بل ہو بعد تصور الطرفین لا یحتاج الی امر آخر وہذا ہو المراد
بکونہ عقلیا فافہم وقد ظن انہا ای الصحۃ من احکام الوضع لان معرفۃ الصحۃ موقوفۃ علی
معرفۃ الارکان والشرائط والاسباب ولا ریب ان ہذہ المعرفۃ من احکام الوضع وہی لیست بعقلیۃ اصلا
والصحۃ عبارۃ عن الموافقۃ لہذہ الارکان التی بینہا الشارع فکانت وضعیۃ ایض وفیہ انہ لا یلزم من
توقف الاطراف علی الشرع توقف الحکم علیہ ایض بل بعد تصور الطرفین یستقل العقل بادراکہ من غیر حاجۃ
الی بیان الشرع وقیل الصحۃ بمعنی الموافقۃ حکم عقلی لان الحکم بان الفعل المودی لما امر بہ الشارع
بعد معرفۃ حقیقۃ المامور بہ وشرائطہ یستقل بہ العقل من غیر احتیاج الی امر آخر وبمعنی الاسقاط للقضاء
وضعی لان سقوط القضاء وکذا وجوبہ لا یستقل بہ العقل ولا یدرک الا بامر الشارع اقول الاسقاط فرع

التمامية للفعل المامور به وهي اي كونه تاما بالموافقة للامر وهي اي الموافقة عقلي باعتراف هذا القائل فكذا الاسقاط المتوقف عليه فلا وجه لنفي كونه عقليا قال في الحاشية يعني ان القول ببقاء القضاء بعد الاتيان المامور به على وجهه كما ذهب اليه عبد الجبار مجادلة على خلاف راي الجمهور من عدم بقاء القضاء بعد الاتيان ولذلك قالوا ان القضاء استدراك لما فات فاذا حصل المطلوب بتمامه فهو موافقة الفعل للامر سقط القضاء انتهت يعني ان القضاء عبارة عن الاتيان في غير الوقت استدراكا لما فات فبعد تعقل الموافقة وتصور معنى القضاء بالوجه المذكور وسقوطه لا يحتاج العقل بعد اتيان المامور به في الوقت وموافقة الامر في الحكم بسقوط القضاء الى امر آخر شرعي بل يعرفه العقل فقط اذ لو لم يسقط القضاء بل بقي فلا بد ان يفوت المامور به في الوقت فلم يكن موافقا للامر وقد كان الكلام بعد الموافقة هذا خلف وقيل في حواشي ميرزاجان على شرح المختصر الصحة في المعاملات كالنكاح والبيع وغيرهما وضعي اتفاقا لان ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف من الشارع البتة وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعت بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف من الله تعالى فكان من جملة خطاب الوضع اقول جعل العقود كالنكاح والبيع مثلا اسبابا لملك البضع والرقبة لا ريب انه من الوضع اي الاحكام الوضعية لكن الصحة هو الاتيان بها كما جعلها الشارع وذلك هو المناط لاستتباع الثمرة وهو بعد الشرع يعرف بالعقل فتامل اشارة الى ضعف هذا الوجه فان الحكم بترتب الثمرة موقوف على المعرفة بان ذلك سبب وهو من الشرع البتة فلا يستقل العقل بعد تصور الطرفين بالحكم بل يحتاج الى الشرع البتة قال بعض الاكابر ان الصحة المستعملة في كتبنا بمعنى واحد في الكل وهو الموافقة لما ورد به الشرع وهذا عقلي في الكل ويلزمه ترتب الثمرة فافهم

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو ما يطلب من المكلف وهو الفعل سواء كان فعلا او كفا وسواء كان مطلوبا حتما او ترجيحا او تخيرا وفي هذا الباب مسائل منها ان امكان الوجود هي شرط للمطلوب في التكليف ام لا فقال غير الاشعرية مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا وهو الذي يستحيل وجوده عقلا ولا يدخل تحت القدرة اصلا كالجمع بين الضدين لاستلزامه المحال وهو اجتماع النقيضين او من المكلف بان يكون ممكنا في نفسه لكن يستحيل وجوده عادة من المكلف كخلق الجوهر من القدرة الحادثة فهو ممكن في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى لكنه يمتنع وجوده بالنظر الى قدرة العبد وجوزه الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات

وبالغير واختلفوا في وقوعه واما الممتنع عادة كحمل الجبل فيجوز عقلا ولا يجوز شرعا
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال في شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه
لا يقع قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان
والعاصي بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس
مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا
بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور
لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور
اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق وهو اجتماع الضدين او بالتشبيه على ان يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا يستلزم
له هذا كلامه وهذا الكلام صريح في ان الاشاعرة ليسوا القائلين بجواز التكليف بالممتنع بالذات ويفهم من كلام
المصـ اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالممتنع بالذات فافهم لنا لو صح التكليف بالممتنع وطلبه لكان
الممتنع مطلوبا والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب وقوعه فان التكليف ليس الا طلب وقوع
الفعل فيكون الوقوع متصورا بالضرورة والا اي وان لم يتصور المطلوب واقعا لما طلب ذلك
اي لما طلب وقوع الفعل اذ طلب ما لم يتصور طلب للمجهول بل طلب شيء اخر غير وقوع الفعل على
تقدير تصور ذلك الغير فلا يكون تكليفا وهذا ضروري ولو كان بالطلب وقوعه محالا فلا بد من تصور
وقوع المحال وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة لان تصور وقوع المحال
مع امكانه وتجويز وجوده في الخارج باطل بالبداهة هذا في التكليف الحقيقي واما التكليف الصوري
من غير طلب حقيقة وهو بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال وائت باجتماع
النقيضين فما هو اي ذلك التلفظ الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فكما ان الاخبار
غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذلك طلب وقوع المحال حقيقة غير صحيح وان كان الطلب صورة بتلفظ
صيغة الامر صحيحا ولا نقول بامتناع هذا التلفظ قال في الحاشية فيه دفع لما في التحرير ان الحق
انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين ووجه الدفع ظاهر مما ذكر في المتن
انتهت ولعل حاصل كلام صاحب التحرير ان في التكليف بالمحال طلب للمحال صورة وطلب لامر آخر حقيقة

لمصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو عن ارادة معنى فلا يلزم السفه ولا الهزل وانما قيل
في كلمات اهل الحق بامتناعه لمدرك آخر اى لدليل آخر لو تم ذلك المدرك اى الدليل الآخر ان التكلم
بما لا يقصد نقص مستحيل عليه تعالى فتدبر اعلم ان الطلب الحقيقي يقتضي تصور وقوع المطلوب
فطلب المحال ان كان ايقاعيا فيقتضي تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا
فلا يقتضي تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضي تصوره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله في الوجود حتى يلزم
تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز لتكليف المستحيلات ان اراد التكليف بها ابتلاء او تعجيزا فلا يضره
هذا الاستدلال وان اراد التكليف به ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتامل وبعض الفضلاء
وهو الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح المختصر ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى الزوائد فاعها اجمالا
قال في الحاشية اما الاشارة الى الزائد الاول والثاني فبقوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب والى الزائد الثالث فبقيد الحيثية والى الزائد الرابع فبقوله
تصور وقوع المحال باطل فانه يفهم منه ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك
والى الزائد الخامس فبقوله في الخارج فتامل انتهت والآن نفصل تفصيلا ما فقال ذلك الفاضل
في الايراد اولا ان تصور وجود المحال غير لازم اقول ذلك اى القول بعدم لزوم تصور وقوع
المحال مكابرة اذ لا معنى للطلب حقيقة الا استدعاء حصوله واستدعاء حصول الشيء لا يمكن الا
بعد تصوره وفيه انه لو كان الطلب للابتلاء لا للايقاع فلا يتم ما ذكره اذ يكفي فيه مجرد التصور بوجه ما من غير
تصور حصوله وقال هذا الفاضل ثانيا ان التصور بوجه ما لوقوع المحال كاف في طلبه وذلك التصور
ليس بمحال انما المحال تصور وقوع المحال حقيقة اقول علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة اذ
علم الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غيره كيف لا والمعلوم انما هو الوجه لا ذو الوجه
يعني ان ذا الوجه غير معلوم وانما المعلوم هو الوجه فالمعلوم هو المطلوب لا غير المعلوم فاذا كان المعلوم هو الوجه يمكن
طلبه ولا يمكن طلب غيره الذي هو ذو الوجه فلا يكون طلب وقوع المحال ممكنا وان امكن طلب وجهه وفيه
انهم وان قالوا ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل في الذهن بالذات لكنه ليس ملتفتا اليه بالذات
بل الملتفت اليه انما هو ذو الوجه واذا كان الالتفات الى ذي الوجه بالذات كان معلوما البتة
ولو بالعرض ويجوز ان يكون المعلومية بالعرض كافيا في طلب المحال وقد يقال في الجواب عن ايراد

هذا الفاضل ان المستدل اراد من تصور الوقوع اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه ولما لم يكن للمحال حقيقة صالحة للاتصاف بالوقوع فلا تصور فيه التصور بالوجه ولا بالكنه وقال ذلك الفاضل ثالثا ان تصور العقل مهية المحال متصفة بالوجود سواء اتصفت فى الواقع ام لا ليس بمحال ضرورة ان تصور المحال ليس بمحال ولذا قيل ان التصور يتعلق بكل شئ اقول لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا فى الخارج فان الكلام فى الطلب الحقيقى وهو غير ممكن بدون تصور الايقاع وفيه انه لا مضائقة فى تصور وقوع المحال ووجوده ولا فى تصور ايقاعه وايجاده فى الخارج فان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ نعم كون الشئ معلوم الاستحالة ينافى جزم وجوده فى الخارج وتجويز وجوده فى الذهن ايضا والحاصل انه لا مشاحة فى تصور المستحيلات والمعدومات نعم لا يجوز التصديق لوقوع المحال ذهنا او خارجا ولا يلزم من مجرد التصور التصديق بالوقوع والحق انه لا كلام فى تصور وجود المحال سواء امكن فى الواقع ام لا بل الكلام فى الاستدلال على تصور وجوده مع تجويز وجوده وهو محال قطعا قال ذلك الفاضل رابعا ان فى الامر بالصلوة لم يتصورها متصفة بالوجود فى الواقع اذا لم يوجد بعد عند التكليف وانما يوجد بعده اقول تصورها على ما سيقع لان ماهيتها لا ينافى ثبوتها فتصورها على ما سيقع هو المراد من تصورها ايقاعا لان تصور المطلوب ايقاعا قبل الطلب ضرورى فلا بد ان يكون تصورها على ما سيقع قبل الطلب لان الوقوع انما هو بعد الطلب والحاصل ان مراد المستدل انه لا بد فى الطلب من تصور وقوع المطلوب مع امكانه لا الوقوع فى حال الطلب يعنى لا بد من ان يكون الطلب مع الامكان لا مع الوقوع لان الوقوع بعد الطلب والا يلزم طلب الحاصل فاندفع النقض بامر الصلوة وفيه ان غرض المورد ان تصور وقوع المطلوب عند الطلب اتنا ان كان لاستلزامه وقوع المطلوب فى الخارج فى الحال فهو باطل لان الصلوة مع امكانها لا يستلزم من تصور وقوعها وقوعها فى الخارج عند الطلب وان كان لاستلزامه وقوع المطلوب فى الخارج فى ثانى الحال وهذا غير ممكن فى المحال فهذا ايضا باطل لان اتمامه موقوف على كون تصور المحال مستلزما للوقوع ولو كان فى ثانى الحال وهو غير مسلم اذ للعقل ان يتصور المحال ويمكن ان يقال تصور الوقوع يستلزم امكان الوقوع فلا نقض بالصلوة لكونها ممكنة قال هذا الفاضل خامسا ان قولنا وجود النقيضين محال يستلزم تصور المحال مثبتا لان اثبات الشئ للشئ لا يمكن الا بعد ثبوت المثبت له ووجوده لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فلا يصح قول

المستدل تصور وقوع المحال من حیث ہو محال باطل اقول فی وجہ اندفاعہ اولا الحکم فیہ علی الطبیعۃ

باعتبار الفرد کما حققنا فی السلم قال فی الحاشیۃ حاصل تحقیقہ فی السلم انہ لا یمکن الحکم علی ذات الممتنع ولا علی عنوانہ اما الاول فلان المحال من حیث ہو محال لیس لہ صورۃ فی العقل فہو معدوم ذہنا وخارجا فلا یحکم ایجابا بالامتناع وسلبا بالوجود مثلا واما الثانی فان کان محالا فکذلک وان کان ممکنا فلا یحکم علیہ ایضا لانہ متصور وکل متصور ثابت ولا شئ من الثابت بممتنع نعم اذا لوحظ باعتبار جمیع موارد تحققہ او بعضہا یصح علیہ الحکم بالامتناع مثلا لان کل حکم ثابت للافراد فہو ثابت للطبیعۃ فی الجملۃ فالامتناع ثابت للطبیعۃ وذلک صادق بانتفاء الموارد فلیتامل فانہ دقیق انتہت قال بعض الشراح ان ما قال المصنف غیر مسلم لان المراد بالمحال فی قولہ اجتماع النقیضین ہو المحال بالذات فیستفسر ان ہذا المحمول ثبوتہ بالذات لماذا للطبیعۃ او للفرد وکلاہما محالان اما الاول فلان الطبیعۃ ثابتۃ فی الذہن فکیف یثبت لہ الامتناع بالذات واما الفرد فلبطلانہ کیف یثبت لہ شئ من الاشیاء فان الثبوت مستلزم للوجود ہذا کلامہ وانت تعلم ان مراد المستدل تصور وقوع المحال فی الخارج مع تجویزہ ولیس کک تصور وجود النقیضین فی الخارج وما اورد علی تحقیق المصنف فی السلم جار فی جمیع القضایا الموجبۃ التی محمولاتہا منافیۃ لوجود موضوعاتہا والحق ان ہذہ القضایا سوالب وموجباتہا کاذبۃ

وقد فصلناہ فی بعض حواشینا ووجہ اندفاعہ ثانیا ما بینہ بقولہ علی انہ فرق بین تصورہ ایقاعا

وبین تصورہ مطلقا فتدبر واللازم فی قولنا اجتماع النقیضین محال انما ہو الثانی دون الاول والمحال انما ہو الاول دون الثانی فاللازم غیر محال والمحال غیر لازم قال بعض الشراح ما قال المصنف ساقط فان التصور الایقاعی ماذا ارادبہ ان ارادبہ تصور الایقاع فانا وان سلمنا وجودہ فی الطلب الحقیقی فلا نسلم انہ یستلزم الوقوع فان التصور لا یستلزم وجود المتصور ولا وجودہ یستلزم المتصور واما ان یرادبہ الایقاع من حیث الحضور العلمی فذلک لیس بمعنی زائد علی الکیفیۃ الطلبیۃ القائمۃ بالنفس وہو لا یستلزم وجود المطلوب عاجلا او آجلا ولا امکانہ بل یجوز قیامہ بالذہن ابتلاء للمکلف وانت تعلم ان معنی تصور المطلوب ایقاعا ان الطالب یتصور وقوع المطلوب ویجوزہ والمحال لیس کک لان الطالب بہ لا یتصور وقوع المحال ولا یجوزہ وان تصور وقوعہ فرضا لکن لا یجوزہ البتۃ فالفرق ظاہر فظہر انہ لابد فی الطلب

الحقیقی ان تیصور الطالب وقوع المطلوب الحقیقی ویجوزه ولا شک فی الطلب الصوری وصحة الطلب الصوری
فی المحال انما یجوز اذا کان فیه طلب شئ آخر حقیقة کالابتلاء والا لا یجوز للزوم السفه والهزل فافهم والاشعریة
المجوزون لصحة التکلیف بالمحال عقلا وبوقوعه شرعا قالوا لو لم یصح التکلیف بالمحال عقلا لم یقع
والحال انه قد وقع التکلیف بالمحال من الشارع لان العاصی مامور وقد علم الله تعالی
انه لا یقع وخلاف علمه ممتنع بالغیر وکذلک من علم الله تعالی موته ومن نسخ عنه الامر قبل تمکنه
ممتنع بالغیر واذا صح التکلیف بالممتنع بالغیر للابتلاء فی الفعل الممکن العادی صح بالممتنع عقلا للابتلاء لاستوائهما فی المقصود والجواب انه
لا یمتنع تصور الوقوع منه تعالی وتجویزه بالنظر الی الفعل والعادة بل یفید علمه بانه لا یقع منه ان الواقع عدم
الوقوع بسبب انتفاء شرط الوقوع لا بسبب علمه بانه لا یقع لان العلم تابع للمعلوم وحاک عنه ولیس
سببا له ای للمعلوم حتی یجعل العلم بوقوع الفعل واجبا والعلم بعدم وقوعه ممتنعا فعلمه تعالی بعدم الاسلام
من کافر وبعدم الصلوة من مسلم وان استلزم وقوع الاول من الاول والثانی من الثانی لکن لا یستلزم
کون کل منهما ممتنعا محالا لذاته بل غایة الامر ان لا یوجد فی الواقع وذلک تیصور بان یکون ممکنا معدوما
فیکون التکلیف تکلیفا بالممکن بالذات والممتنع بالغیر ولا کلام فیه انما الکلام فی الممتنع بالذات واورد علیه
بوجوه منها ان سبب وقوع جمیع الممکنات هو علم الباری تعالی فاذا علم ان ممکنا لا یقع بعدم ایجاد
شرائطه فهو ممتنع بسبب ذلک العلم ومنها ان عدم الفعل بسبب العلة ضروری سواء کان العلم سببا او لا فلا فائدة
فی نفی سببیته ومنها انه لو لم یکن عدم الفعل ضروریا بسبب العلم بعدمه بل یکون وجود الفعل جائزا مع العلم
بعدمه فجاز ان یکون ذلک العلم جهلا والجهل علیه تعالی ممتنع فوجود الفعل ممتنع فیلزم التکلیف بالممتنع و
اجاب عنه المص بقوله وما قیل انه یلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع فان العلم للواجب تعالی
حاک عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم الوقوع فاذا علم الله تعالی عدم الوقوع فهو الواقع المحقق وقد علمه تعالی
کذلک فلا یلزم الجهل فان الجواز انما یستلزم جواز فرض الوقوع لا الوقوع المحقق فلا یلزم الاستحالة اذ جواز
الوقوع انما یستلزم امکان تعلق العلم به وهذا لیس من الجهل فی شئ فبالنظر الی ذات المکلف وان امکن
الفعل وعدمه ولکن بالنظر الی الغیر قد وجب العدم وامتنع الفعل فلا یلزم التکلیف الا بالممتنع بالغیر لا بالممتنع
بالذات وایضا یرد علی استدلال الاشعریة انه یستند علی ان یکون کل تکلیف تکلیفا بالمحال وبطلان
التالی ظاهر فانهم صرحوا بان التکلیف بالمحال لیس بواقع وان جوزوا التکلیف بالمحال وجه الملازمة ما بینه بقوله

لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين من الوجود والعدم و خلاف العلم محال فهو اما واجب لو تعلق العلم بوجوده او ممتنع على تقدير تعلق العلم بعدمه ولا شيء منهما بمقدور للعبد فيلزم التكليف بما يمتنع عن المكلف والحاصل انه على تقدير صحة دليل الاشاعرة يلزم ان يكون جميع التكليفات الواقعة تكليفا بالمحال لان الله تعالى ان علم وقوع ايمان المكلف فيكون وقوعه واجبا وعدم الوقوع ممتنعا وان علم عدم وقوعه فيكون الوقوع ممتنعا وهو غير مقدور فيلزم التكليف بالممتنع على التقديرين فان قلت ان التكليف بالممتنع جائز عندهم يقال لم يجوزوا الوقوع وههنا يلزم الوقوع واعلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان الافعال مخلوقة لله تعالى فالزم عليه تكليف المحال اما على الاول فلان القدرة اذا كان مع الفعل فلا يكون القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل فلا يكون حين التكليف مقدورا للعبد ويكون مستحيلا منه فيلزم التكليف بالمحال واما على الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى فلا تكون مقدورا للعبد وتكون مستحيلا منه ودفعه المص بقوله والحق انه ليس بلازم اما من الاول فلان القدرة انما يجب في زمان الايقاع حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف واما من الثاني فلان التكليف عنده لا يتعلق الا بالكسب لا بالايجاد وفيه كلام في الكلام قال بعض الاعاظم فينبغي ان ينبه بان الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال وقال لي ثانيا كلف ابا جهل بالايمان وهو بالتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولما كان لقائل ان يقول قد بين في الوجه الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا ايضا من وجوه بيان انتفاء اللازم فكيف جعل دليلا علحدة دون الوجوه السابقة اجاب عنه في الحاشية بقوله انما جعل دليلا علحدة لان المستدل ادعى ان هذا تكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع او يجب وان كان ممكنا كما في الاول لذا في شرح الشرح انتهت قال في شرح الشرح دعوى المستدل ان هذا التكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع او يجب وان كان ممكنا في نفسه كما في الاول وحاصل تقريرهم ان ابا جهل مكلف بان يصدق الرسول في جميع ما جاء به حتى في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيكون مكلفا بان يصدقه في ان لا يصدقه في شيء مما اتى به من الله تعالى وهو محال فقيل لانه تكليف بالنقيضين لان التصديق في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة انه صدقه في شيء

والتکلیف بالشئ تکلیف للوازمه ورد بالمنع لاسیما اللوازم العدمیة وقیل لانه تکلیف بجمع النقیضین ای بالتصدیق
فی حال وجوب عدم التصدیق بناءً علی اخبار الله تعالی بانه لایصدق ومنه ای من بعض ماجاء به النبی
صلی الله علیه وسلم انه لایصدقه فقد کلف بان یصدقه فی ان لایصدقه وهو ای وجود التصدیق بعدم
التصدیق انما یکون بانتفاء التصدیق فوجود التصدیق مستلزم لعدمه وما یکون وجوده مستلزما لعدمه
یکون محالا بالذات قال فی الحاشیة قد یجاب بان ابا جهل انما کلف بالایمان قبل مجئ الخبر
بانه لایؤمن وبعده قد سقط عنه التکلیف فی ذلک بان تکون نزول الاخبار بانه لایؤمن ناسخا فی حقه
التکلیف الاول قیل ولایخفی ضعفه انتهت وجه الضعف انه لادلیل علی سقوط التکلیف من ابی جهل بعد نزول قوله تعالی
سواء علیهم الی آخره فهو مکلف قبله وبعده فالتکلیف بتصدیق ابی جهل بجمیع ماجاء به النبی صلی الله علیه
وسلم انما یکون بانتفاء التصدیق منه والمص قد بین وجه الاستلزام بقوله اذ لو کان التصدیق لعلم
التصدیق وصدق به قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله وهو انما یکون آه ای تصدیقه فی انه
لایصدقه یستلزم ان لایصدقه اذ کل عاقل یعلم تصدیقه الواقع منه اذا توجه الیه فعلی
تقدیر التصدیق بعدم التصدیق لو لم یکن التصدیق معدوما بل کان موجودا فیتعلق
التصدیق بوجوده بعد توجه النفس ولا تصدیق بعدمه فالتصدیق بعدم التصدیق مستلزم لنقیضه فیکون محالا وقد
وقع ههنا غلط صریح من التفتازانی فی فهم المراد بما فی شرح المختصر کما یظهر بالرجوع الی شرح الشرح
انتهت اعلم انه قال شارح المختصر ان تصدیقه فی ان لایصدقه یستلزم ان لایصدقه اذ یعلم تصدیقه له
ویلزم تکذیبه لانه خلاف ما اخبر به وقال شارح الشرح وجه الاستلزام انه اذا صدقه فی هذا الاخبار امتثالاً
للامر بالتصدیق فقد علم قطعاً انه صدقه وجزم بذلک وهذا حکم بخلاف ما اخبر به النبی صلی الله علیه وسلم من انه
لایصدقه فی شئ اصلا وهو معنی تکذیبه وانما احتاج الی قوله اذ یعلم ای ابو جهل تصدیقه للرسول لان التکذیب
هو الحکم بکذب المخبر فمجرد التصدیق فی انه لایصدقه انما یستلزم کذب المخبر لا تکذیبه لکن اذا علم ذلک وجزم
بصدوره هذا التصدیق عنه کان حکما بکذب الرسول فی اخباره بانه لایصدقه ولزم تکذیبه لان تصدیقه للنبی
صلی الله علیه وسلم خلاف ما اخبر به من انه لایصدقه فیکون الحکم به حکما بوقوع خلاف ما اخبر به النبی صلی الله
علیه وسلم هو معنی التکذیب وانت خبیر بان مجرد کون التصدیق مستلزما لعدم التصدیق کاف فی الاستحالة
ولا حاجة الی استلزامه التکذیب المفتقر بیانه الی توسط العلم واورد علیه الفاضل میرزاجان بان ما ذکر فی

وجه استلزام تصديقه فی ان لا يصدقه بعدم التصديق ليس ظاهر الانطباق علی الدعوے ويحتاج فی تتميمه الی ان يقال واذا لزم تكذيبه للرسول عليه السلام لزم عدم تصديقه وقوله وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما بعدم التصديق كاف فی الاستحالة اذ لا حاجة الی استلزام التكذيب يدل علی انه لم يجعل قول الشارح اذ يعلم تصديقه آه دليلاً علی الاستلزام المذكور من ان التصديق بعدم التصديق يستلزم ان لا يصدقه بل علی استلزام التصديق فی ان لا يصدقه للتكذيب وذلک كما تری فی عدم انطباق الدليل علی ما جعل دليلا عليه ثم قال والصواب ان يقرر كلام الشارح هكذا تصديقه فی ان لا يصدقه محال لان تصديقه فی انه لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلی تقدير التصديق بعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام التصديق بعدم التصديق للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم التصديق فيكون بيانا آخر لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لضده كما ان ما تقدم عليه بيان لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لنقيضه والی ما ذكره هذا الفاضل اشار المص فی الحاشية بقوله وقد وقع غلط آه والجواب ان لا تكليف لابی جهل الا بالتصديق فی احكام الشرع لا فی اخبار الشرع وعدم التصديق واخبار منه تعالی اليه صلی الله عليه وسلم وابو جهل وامثاله لم يكلفوا بتصديق هذه الاخبار فلم يكن مكلفا بالتصديق بعدم التصديق المستلزم بعدم الايمان ولما كان لقائل ان يقول التصديق بالاخبار الشرعية غير جائز ايضا لاخباره تعالی بانهم لا يومنون وكل ما اخبر الله تعالی به فلابد من وقوعه فعدم التصديق واجب فالتكليف بالتصديق بالاخبار الشرعية تكليف بخلاف ما اخبر الله تعالی به فيكون محالا اجاب عنه بقوله ولا يخرج الممكن بالذات عن الامكان الذاتی بعلم او خبر فامكان الايمان من ابی جهل لا ينافی علمه وخبره تعالی بعدم وقوعه فان العلم والخبر انما يقتضيان كون متعلقهما واقعا لا كونه واجبا ونقيضه ممتنعا وبالجملة الايمان من ابی جهل ممكن ولا يقتضی علمه وخبره تعالی بعدم وقوعه منه ان يكون ممتنعا فلا يلزم التكليف بالمحال وما قيل فی شرح المختصر لو علم انه لا يصدقه لسقط منه ای من ابی جهل التكليف قال فی شرح المختصر لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يومنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلک غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء والامتحان منهم لما ذكرتم فلذلک لو علموا لسقط منهم

التكليف لم يرتفض به النص ومحال هو ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اى مهملا غير مكلف قال
فى الحاشية كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا عن المقدورية والتكليف فاخباره
بما فى علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون مانعا فتامل انتهت وفيه ان شارح المختصر ليس بقائل بانتفاء المقدرة
بل انما يقول بانتفاء التكليف لانتفاء فائدته من الابتلاء والامتثال ولا يبقى هذه الفائدة بعد علم المكلف بعدم
الوقوع قيل فى الجواب فى شرح المواقف وغيره انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا
انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه واخبار لرسوله كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من
قد آمن لا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر فان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه
عليه السلام فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبى صلى الله عليه وسلم بحالهم
وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل

انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق
اذا كان تفصيلا اذ فى التصديق الاجمالى لا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتياز وفى التصديق
التفصيلى لا بد من علمه على وجه الانحياز والامتياز فلا يلزم طلب المحال اقول فى رده التصديق بالجميع

محال منه لانه يتحقق التصديق منه وفرض انه لا تصديق منه فتدبر ولما كان
لقائل ان يقول ان الاخبار من المخبر الصادق لا يجعل الممكن الذاتى ممتنعا فالتصديق الاجمالى
ممكن بالذات وان امتنع بالغير اجابه عنه فى الحاشية بقوله توضيحه ان الاجمال اما ان يكون
منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن فليس اجمالا وان كان فيتعلق التصديق
بعدم التصديق اجمالا وتعلقه به كذلك يستلزم عدمه اذ لو كان لعلم وقد فرض انه لا لعلم
فتامل فانه دقيق انتهت والتحقيق ان الاجمال والتفصيل فى التصديق لا يكون الا باعتبار المتعلق فلا يلزم الانطباق
بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالى ممكنا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلى ممكنا
ومكلفا به لان فى التصديق الاجمالى غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالى
التكليف بالمحال بالذات وان امتنع بالغير ونظيره ان التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بالبداهة مع
عدم تصديق النتيجة فكما لا استحالة فى تحقق وجود الشئ اجمالا مع عدمه تفصيلا فكذا لا مضائقة ههنا فى
كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالى للشئ ممكنا والوجود

التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل في تقرير كلام المص ان التصديق الاجمالي غير ممكن والا
فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا والثاني بعم ضرورة ان التكليف انما يكون بالتصديق المطابق
للواقع والاول يستلزم ان يكون مامورا بالتصديق المستلزم لنفي هذا التصديق فيكون ملزوما للمحال وملزوم
المحال محال فيلزم التكليف بالمحال ليس بشئ مسئلة الكافر مكلف بالفروع اي العمليات بما هي
كك مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بتركها ايض كما يعذب بترك الايمان عند الشافعية خلافا
للحنفية وقيل للمعتزلة ايضا قال في الحاشية قيل الخلاف مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده
دافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعية ودافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي
تحتمل التغير عند ابي حنيفة ورد عليه بان الخطاب الاقتضائي اما عين التكليف او مساوق له فمن لا يسلم
التكليف كيف يسلم الخطاب فالمبني والمبني عليه في حكم واحد على ان الخطاب الاقتضائي مع رفع المواخذة غير معقول
واجيب بان الكفر في حق سائر الفروع كالاكراه في حقه فكما ان الاكراه على الكفر رافع للتعرض مع قيام الحكم
والمحرم اعني الخطاب التحريمي كك الكفر رافع للتعرض بالفروع مع بقاء الخطاب بها في حق الكافر اقول
الاوجه ان يقال انه اي الخلاف مبني على ان التكليف بالفروع هل هو مطلق اي غير مقيد بحصول
الايمان كوجوب الصلوة على المسلم فانه غير مقيد بانه بعد رفع الحدث بل هو مطلق فيجب عليه
رافع الحدث او مقيد بحصول الايمان كالنصاب في الزكوة فلا يجب الا بعد
وجوده وان كان التكليف واجبا مطلقا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصوله فالشرط
للخطاب بالفروع ليس وجوبه يعني ان الايمان الذي هو شرط للخطاب بالفروع ليس شرطا لوجوب
كل واحد من الفروع كالصوم والصلوة وغير ذلك بل الشرط انما هو وجوده كالوضوء فانه شرط لوجود الصلوة
دون وجوبها فتامل فانه دقيق انتهت والحاصل ان منبى الخلاف بين الحنفية والشافعية
ان التكليف بالفروع غير مقيد بحصول الايمان كما ان وجوب الصلوة على المسلم غير مقيد برفع الحدث
بل مطلق ولذلك حكم الشافعي واتباعه بان الكافر مكلف بالفروع وقالت الحنفية التكليف بالفروع
مشروط بالايمان ومقيد به كما ان وجوب الزكوة مشروط بوجود النصاب ومقيد به فلا يجب الا بعده فالتكليف
بالفروع لا يصح الا بعد الايمان فالكافر ليس مكلفا بالفروع لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فالتكليف
بالايمان وان كان واجبا مطلقا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصول الايمان فما هو شرط

للخطاب اعنی الایمان لیس شرطا لوجوب کل واحد من الفروع کالصلوة والصوم وغیرهما بل شرط لوجوده کما ان
الوضوء شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها و قیل بالنهی فقط یعنی قد ظن بعضهم ان الکفار مکلفون بالنواهی
دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه ادعاء محض هذا فی العبادات و اما فی العقوبات کالحدود
والقصاص وغیرهما والمعاملات من العقود والفسوخ کالبیع والشراء والطلاق مثلاً فاتفاق بیننا
وبینهم لعقد الذمة فیکون دماؤهم کدمائنا واموالهم کاموالنا وفی التحریر ان ذلک ای عدم تکلیف الکافر
بالفروع مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم متفقون علی التکلیف بها ای بالفروع وانما
اختلفوا فی انه فی حق الاداء والاعتقاد معاً او فی حق الاعتقاد فقط فالعراقیون اخذوا
بالاول کالشافعیة فیعاقبون علی ترکها ای یعاقب الکافرون عندهم علی ترک الاعتقاد والاداء معا
والبخاریون اخذوا بالثانی فعلیه ای یعاقبون علی ترک الاعتقاد فقط لا علی ترک الاداء ولیست
الروایة فی هذه المسئلة محفوظة عن ابی حنیفة رح واصحابه و استنبطوها من فروعهم قال فی الحاشیة
اخذوا من قول محمد رح فیمن نذر صوم شهر فارتد العیاذ بالله لم یلزمه الصوم حال الردة فعلم من قول محمد رح
ان الکفر یبطل وجوب اداء العبادات والحاصل ان محمدا حکم بعدم لزوم الصوم المنذور بعد طریان
الاسلام علی الارتداد الطاری علیه فعلم ان الکفر اعنی الارتداد ابطل ما کان واجبا قبله من العبادات فلو کان
لازما علی ذمته حال الارتداد لکان اداء الصوم واجباً علیه بعد الاسلام فخرج منه عدم مواخذة الکفار بترک
العبادات و لو قیل الردة یبطل القرب والتزام القربة قربة یعنی ان التزام القربة وهو
اداء العبادات قربة فیبطل الردة هذا الالتزام لم یلزم ذلک ای عدم المواخذة من حیث الوجوب
والحاصل ان التزام القربة اعنی اداء العبادة قربة والردة کما یبطل القربة تبطل هذا الالتزام ایضا ففی حالة
الردة عدم المواخذة بالعبادات من حیث کونها غیر واجبة علی الکافرین فلم یلزم عدم المواخذة من حیث
الوجوب فلم یخرج من قول محمد عدم المواخذة للکفار بترک اداء العبادات فلا یصح القول باستنباطه
من قول محمد وانت تعلم ان القربة هی سبب الوجوب فاذا ابطل کون الالتزام قربة بالارتداد بطل کونه واجبا
ایضا اذ لا معنی لبطلان القربة مع بقاء الوجوب ثم قال الشیخ سراج الدین قد ظفرت بمسائل
من اصحابنا تدل علی ان مذهبهم ذلک ای عدم مواخذة الکفار بترک اداء العبادات وهی کافر دخل مکة
ثم اسلم واحرم لا یلزمه دم لانه لا یجب علیه ان یدخلها محرما یعنی ان الکافر اذا دخل مکة ثم اسلم

واحرم للحج لا یلزمه دم للجنایة وهی دخول مکة بلا احرام لانه قبل الدخول کان کافراً ولم یکن مسلما فلم یجب علیه دخول مکة محرما حتی یلزمه الدم بترک الواجب وهذا صریح فی ان الکافر غیر مکلف بالفروع ولو کان له عبد مسلم لا یلزمه صدقة الفطر عنه لانها لیست واجبة علیه یعنی لا یلزم علی الکافر اداء صدقة الفطر عن هذا العبد لانه لکفره لیس بواجبة علیه لان وجوب صدقة العبد علی المولی حکم شرعی وانما لم یجب علیه لکفره فثبت ان الکافر لیس بمکلف بالفروع ولو حلف الکافر ثم اسلم وحنث فیه لا یجب علیه الکفارة ای کفارة الیمین اذ اداء الکفارة بالحنث فی الیمین من الاحکام الشرعیة فاذا لم یجب علی الکافر علم ان الفروع غیر واجبة والکتابیة المطلقة الرجعیة ینقطع رجعتها بانقطاع الدم فی الثالثة لعدم وجوب الغسل علیها بخلاف المسلمة فانه لا ینقطع رجعتها حتی یعتقد الانقطاع بالاغتسال او بمضی وقت الصلوة یعنی ان رجلا مسلما اذا طلق امراته الکتابیة طلاقا رجعیا ولم یراجع فینقطع رجعتها بانقطاع دم هذه المراة من الحیض الثالث ولا یجوز الرجعة بعدها وتکون بائنة ولا ینتظر الی الغسل او مضی وقت الصلوة لان الغسل غیر واجب علیها بخلاف المراة المسلمة اذا طلقها زوجها طلاقا رجعیا ولم یراجع حتی انقطع دمها من الحیض الثالث فیجوز رجعتها بعد الانقطاع ولا تکون بائنة ما لم تغتسل بعد الانقطاع او یمضی علیها وقت الصلوة بعده فعلم من عدم وجوب الغسل بعد الانقطاع علی الکتابیة ووجوبه علی المسلمة عدم مواخذة الکفار بترک اداء العبادات لکون الغسل ایضاً من الاحکام الشرعیة اقول وفیه ما فیه انتهت قیل وجه الاشکال فی الاول ان الدم انما یلزم دفعا للجنایة وقد سقط الجنایة بسبب الاسلام فان الاسلام یجب ما قبله واما فی الثانی فان المقصود انه لا یجب علیه اداء الصدقة لانتفاء الفائدة اعنی الثواب مع الکفر واما فی الثالث فلان الحنث انما یعمل اذا کان الایفاء واجباً فی ذمته واذ لم یبق الوجوب لم یعمل الحنث فلا یثبت الکفارة واما فی الرابعة اعنی حدیث الانقطاع فینبغی ان یفرض فیمن انقطعت حیضتها الثالثة فی اقل من العشرة فانقطاع الرجعة لا یوجد الا بسبب الکفر ولعل الحق ان انقطاع الحیضة الثالثة سواء کان فی العشرة او فی اقل منها لا مانع لوجوب الغسل الا الکفر لان المقصود منه اداء الصلوة ولا یمکن اداؤها مع الکفر کما لا یمکن اداؤها مع الحدث واذا فات المطلوب من الغسل فات الوجوب ایضاً فی حال الکفر فیکون الدلالة علی المقصود ظاهراً جداً والدلیل لنا فی وجوب الفروع علی الکفار

اولاً لو صح التکلیف علی الکافر بالفروع لصحت عنه ادائها لموافقة الامر یعنی لو ادی الکافر الصلوٰة مثلاً لکان صحیحا لموافقة هذا الاداء بامر الله تعالی واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب لان الدلیل جار فیه بان یقال لو کانت الصلوٰة واجبة علی الجنب لصح ادائها منه فی حالة الجنابة مع انه لا یصح فعلم ان اداء الصلوٰة لیس بواجب علیه والحل انها ای صحة الفروع انما هی بالشرط وهو الایمان کالمحدث فان شرط صحة الصلوٰة منه الطهارة مع کونها واجبة حال الحدث فیجوز ان یکون الصلوٰة واجبة علی الکافر ویکون صحة ادائها موقوفة علی تحقق الشرط اعنی الایمان فظهر ان الوجوب لا یستلزم صحة الاداء بدون تحقق الشرط فالکافر والمحدث سواسیان فی الوجوب علیهما وعدم صحة الاداء منهما بدون الشرط وثانیاً انه لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال وهو باطل اذ فی حال الکفر لا یستحق الثواب اصلا فلا یترتب ثمرة الامتثال علیه فی الکفر اتفاقا ولا بعده ای بعد الکفر اذا اسلم الکافر لا طلب لما کان واجبا علیه لان الاسلام یجب ما قبله واذا بطل الامتثال اللازم للوجوب بطل الوجوب وهو المطلوب قلنا الامتثال ممکن حین الکفر ولا یلزم منه وجوده حال الکفر ضرورة ان الممکن فی وقت لا یجب وجوده فیه وانما یلزم لو کان ضروریا فی هذا الوقت وان لم یمکن بشرط الکفر بان یکون الکفر شرطا لامکانه والضروریة الشرطیة لا ینافی الامکان الذاتی فی هذا الوقت بعد به ممکن فی هذا الوقت کوجوده وینقض دلیلهم هذا بالایمان لجریانه فیه بان یقال الایمان لیس بواجب علی الکافر والا لامکن الامتثال به والتالی باطل فالمقدم مثله بیان الملازمة وبطلان التالی ان الامتثال لا یمکن قبل الکفر لان الکلام فیمن هو کافر من بدو الفطرة ولا بعده لانتفاء الطلب لانه قد اتی به ولا حالة الکفر والا یلزم اجتماع الایمان والکفر فیلزم اجتماع النقیضین والدلیل للنافی ثالثا انه لو صح تکلیف الکافر بالفروع لوجب القضاء لانه انما یجب بوجوب الاداء ویسقط به وههنا قد کان واجبا ولم یوجد فلم یسقط القضاء مع انه لا یجب القضاء اتفاقا قلنا فی جوابه الملازمة ممنوعة بین وجوب الفروع ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام یجب ما قبله من المعاصی فهو کانه قضاء عن الکل ای عن کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فالاسلام کانه قضاء عن کل ما فات فکما یفرغ الذمة بالقضاء عند عدم الاداء کذلک ذمة الکافر بالاسلام لان الاسلام رافع للمعاصی فلا حاجة الی القضاء وایضاً فی القضاء حرج والحرج مدفوع فی الشرع ولذلک لم یوجبه الشارع او انه بامر جدید کما فی

شرح المختصر ان القضاء انما یجب بامر جدید ولیس بینه وبین وقوع التکلیف ربط فلا یستلزمه احدهما والحاصل ان القضاء انما یجب بامر جدید ولم یوجد الامر الجدید فی حق الکافر فلم یجب القضاء فانتفاء القضاء لا یدل علی عدم الوجوب فان قیل القضاء عام للمومن والکافر فلا معنی لنفی الامر الجدید للقضاء فی حق الکافر یقال النصوص الحاکمة بالقضاء وان کانت عامة للمومن والکافر لکنها مخصوصة بالمومن بالاحاد والمتواترة المعنی من عدم ایجاب القضاء علی الکافر وللمثبت ای لمثبت التکلیف للکافر الآیات منها قوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین وهو ظاهر فی ان السالک فی السقر ترک الصلوة وترک اطعام المسکین ای الزکوة ولا تعذیب الا بالوجوب فعلم ان الصلوة والزکوة اللتین من فروع الشرع کانت واجبة علیهم ومنها قوله تعالی یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون والعبادة تعم الاصول والفروع وکذا الناس اعم من المومن والکافر فعلم ان الکفار ایضا مخاطبون بالشرائع وهو التکلیف ومنها قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت فان الناس عام الی غیر ذلک من الآیات والتاویل فی الکل بعید یعنی ان الحمل علی المسلمین بعید قال فی الحاشیة مثل حمل المصلین علی المسلمین او کنایة عن عدم الایمان او بالتخصیص فی الناس او المراد بعد حصول الشرط کالاستطاعة فی الحج الی غیر ذلک انتهت یعنی ان المراد من الآیة الاولی من المصلین المسلمون وکذا فی لم نک نطعم المسکین اما علی طریق تخصیص العام او علی طریق الکنایة بان یکون قولهم هذا کنایة عن عدم الایمان ووجه البعد فی الآیة الاولی انها مکیة والزکوة انما فرضت بالمدینة وما سواها من الاطعام مندوب فلا یوجب ترکه السلوک الی السقر فلا یصح تاویله بالزکوة اذ الغرض هو بیان الکفر الموجب للسلوک الی السقر بعدم علائم الاسلام من الصلوة والاطعام فیکون فی الآیة کنایة عن الکفر لا عن الاسلام والمراد من الناس فی الآیة الثانیة وکذا فی الثالثة المسلمون ووجه البعد ان سیاق الآیة وسباقها یدل دلالة ظاهرة علی ان الناس علی عمومه مسئلة لا تکلیف الا بالفعل قیل التکلیف عبارة عن ایقاع المکلف فی الکلفة بحسب تفاهم اهل اللغة وفی الشرع عبارة عن الاقتضاء حتما او ندبا بالمقتضی لاشتغال الذمة ولا ریب ان الاعدام الاصلیة الازلیة لا تصلح لان تکون متعلقا لهذین المعنیین فانها متحققة قبل وجود المکلف وقبل کونه مخاطبا بل لا یصلح لکونه متعلقا بها الا ما یکون تابعا

لقدرة المقدور ومخلوقا منه او مکسوبا له ولذا ذهب جمهور المتکلمین الی ان لا تکلیف الا بالفعل دون عدمه

خلافا للکثیر من المعتزلة فانهم ذهبوا الی تعلقه بالعدم ایضا وهی ای وجود الفعل فی الامر ظاهر وفی

النهی کف النفس عن المنهی قال فی الحاشیة وما فی التحریر من ان کون الفعل فی النهی کفا یستلزم

سبق الداعیة فلا تکلیف قبلها تنجیزا یعنی ان کون الفعل فی النهی کف النفس یستلزم سبق الحالة

الداعیة الی الفعل فیکون ههناک امر داع الی صدور الفعل من الفاعل ثم کف الفاعل نفسه عنه ضرورة

انه اذا لم یکن ههناک امر داع الی صدور الفعل لم یکن کفا عنه فلا تکلیف قبل الداعیة تنجیزا بل تعلیقا

فلا تکلیف فی النهی بالفعل بمعنی الکف ایضا ففیه نظر لان العزم اعم وهو المراد انتهت حاصله

ان الواجب علی المکلف فی النهی عزم الترک وهو المراد من الکف وهو لا یقتضی سبق الداعیة ثم لما

کان مرجع النزاع الی ان العدم هل یصلح لان یتعلق به التکلیف ام لا وکان بناءه علی کون العدم

مقدورا او غیر مقدور اراد المص تفصیل هذا المقام لینکشف حقیقة الحال فقال لا نزاع فی عدم

الفعل لعدم المشیة اذ علة وجود الفعل هی المشیة فعدم المشیة علة لعدم الفعل فان علة العدم

عدم علة الایجاد فالمشیة لما کانت لوجود الفعل فحین انتفائها انتفی الفعل ضرورة انتفاء

المعلول بانتفاء العلة بل النزاع انما هو فی عدم الفعل للمشیة المتعلقة به بانه هل عدم فی الواقع

بهذه الصفة ام لا وهو ای العدم المذکور الذی یتحقق به الامتثال فی النهی ویترتب

علیه الثواب فنحن نقول لا یتعلق به ای بالعدم المشیة بالذات لانها ای لان المشیة

تقتضی الشیئیة والعدم من حیث هو عدم لا شئ محض فلا یصلح العدم لتعلق المشیة واورد علیه

بان الاعدام الثابتة تحتاج الی العلة فیمکن تعلق المشیة بالعدم الثابت ومعنی عدم شیئیته

انه لا تحقق له فی الخارج وذلک لا ینافی احتیاجه الی العلة فان الانتزاعیات النفس الامریة

تحتاج الیها فاذا احتاج الی العلة فیجوز احتیاجها الی المشیة ایضا فانها ایضا علة ولم یدل دلیل

علی ان خصوصیة المشیة تقتضی الوجود فی الخارج فلا سبیل الیه ای الی العدم الا بتعلقها

بما هو وسیلة الیه ای الی العدم وهو الکف والعزم علی الترک قال فی الحاشیة فیه دفع لما

یقال اذا کان المطلوب فی النهی الکف فاذا ترک ذلک المطلوب فینبغی ترتب العقاب

علیه لا علی امر آخر وهو فعل الزنا اذ لیس مطلوب الشارع فی لا تزن الا مطلوب وحد ولا عقاب الا بترک مطلوبه

وجه الدفع ان العقوبة مرتبة على ترك الكف بالذات وانما رتبت على الفعل لانه وسيلة الى تركه
قال بعض الاكابر ان المطلوب هو الكف ولا يلزم منه ان لا يكون المكفوف عنه قبيحا بل طلب الكف
عن فعل يدل على كونه شنيعا فاذا ترك المكلف الكف يلزم الاثم لاتيانه بما هو شنيع ايضا وبالجملة
كون المطلوب واحدا لا يدل على ان لا يترتب على وجود المكفوف عنه عقوبة ويمكن ان يقال
العقاب بالذات انما هو على ما هو قبيح بالذات وليس الا الفعل المنهي عنه لا الكف فانه انما طلب
لاجل كونه وسيلة الى عدمه فانما يترتب الاثم على ترك الكف لكونه وسيلة واما ترتبه على الفعل

فبالذات فافهم وهو اى كون الكف الذى هو وسيلة متعلق القدرة معنى مقدورية العدم
لا ان متعلق القدرة بالذات هو العدم وان اثرها الاستمرار لان استمرار الوسيلة يستوجب استمرار
ما هي وسيلة له اعني العدم ولما كان لقائل ان يقول المشية وكذا القدرة متاخرة عن العدم فلا يعقل

تاثير القدرة فى العدم يقال معنى تاثيرها فيه التاثير فيما هو وسيلة اليه والا فالعدم اصلى واستمراره

بعدم علة الوجود لا بالقدرة التى هى متاخرة عنه قال فى الحاشية فيه دفع لما يقال فى
دفع الاحتجاج بان الفعل كان معدوما واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثرا
للقدرة المتاخرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها ويتجدد بها وقوله من ان اثر القدرة
استمراره اذ يمكنه ان لا يفعل فلا يستمر بيان لما يقال يعني ان اثر القدرة استمرار العدم وبقائه
لا نفسه فيمكن للمكلف ان لا يفعل فيستمر عدم الفعل ويمكن ان يفعل فلا يستمر العدم بل يتحقق الوجود
فالمكلف قادر على استمرار العدم وهذا معنى كونه مقدورا وذلك لانه كما ان العدم الاصلى
معلل بعدم علة الوجود كذلك استمراره معلل باستمرار عدم علة الوجود واذا كان شيء معللا
بعلة كان ضروريا فلا يعلل بعلة اخرى والا يلزم استناد معلول واحد الى علتين فاذا كانت علة استمرار
العدم استمرار عدم العلة فليس يصنع العبد مدخل فى رفع استمرار العدم فلا يكون الاستمرار مقدورا
واثرا للقدرة وما اشتهر ان عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على ارادة الوجود
فلا معنى للقول بان عدم الفعل مما لا يتعلق به المشية لانه قد صرح فى كتب الكلام بان عدم الفعل
قد يترتب على ارادة الوجود فماول بان المراد من ارادة العدم ارادة الكف المستلزم له
انتهت يعنى ان ما هو المشهور غير صحيح بحسب الظاهر فان العدم اصلى واستمراره باستمرار عدم الوجود

فلابد ان یأول بان یراد بالعدم الکف المستلزم له متعلق الارادة لیس هو العدم بل هذا الفعل
ولهذا اے لان العدم انما یکون بانتفاء مشیة الوجود والمشیة لا تتعلق الا بالکف عرفوها
ای القدرة بان شاء فعل وان شاء ترك والترك عبارة عن الکف فیکون الفعل هو متعلق
المشیة دون ان شاء لم یفعل او عرفوا بان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ففرعوا العدم
علی عدم المشیة اعلم ان تفسیر القادر بالمعنیین الاخیرین من اصطلاحات الفلاسفة لانهم قالوا اسعنی قدرة
الله تعالی انه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل لکن مقدم الشرطیة الاولی ضروری ومقدم
الشرطیة الثانیة ممتنع واورد علیهم المتکلمون بان هذا المعنی ینفی الاختیار ویوجب الایجاب
فالصواب ما قال المص من انه ان شاء فعل وان شاء ترك فالمقدور هو الفعل لا عدمه وقد یقال
ان القائل بان المقدور هو العدم غرضه ان المطلوب المقدور هو الکف بالذات والعدم بالعرض
وان استحقاق الثواب انما یدور علی الکف دون العدم والتکلیف یتصور بان یضع الشارع
بان فعل کذا ان لم یأت به العبد فلا ضیر علیه وان اتی فیعاقب فبالعدم موافقة لوضع الشارع
وبالفعل مخالفة له فیعاقب علی الفعل ویثاب علی العدم وذلك لان النهی یدل علی قبح المنهی
عنه وان المباشرة به یستوجب للعقاب کما ان وضع الامر دال علی حسن المامور به واستحقاق المباشر
به للثواب لا ان یکون العبد بحیث یتصف بالعدم ولیس المراد ان العدم هو المقصود بالاخراج
من القوة الی الفعل وکونه متعلق المشیة والقدرة بالذات قیل لا یصح ان یکون المطلوب
من النهی الکف عن المنهی عنه اذ لو کان المطلوب ذلك فحین الغفلة عن المنهی عنه بان
لا یعرف العبد مثلا الزنا وما یتهیأ له ودواعیه یلزم فوات الواجب وهو الکف فیعاقب علی
الفوت مع انه لم یقل به احد قلنا فی الجواب لا تکلیف للغافل فحین هو غافل لا یجب علیه شیء
حتی یعاقب بترکه وبعد الشعور یجب العزم ولا یعاقب علی ترکه بناء علی عدم المقدور الواجب
علیه واورد علیه بانه یلزم ان یکون الرجل الشائع للزنا اذا لم یکف عنه ولم یفعل عاصیا والانصاف
الدینی یحکم بخلافه واجاب عنه بعض الاعاظم بان هذا اللازم ملتزم وهذا العصیان مرفوع کما فی
الخبر الصحیح ان الهم بالسیئة لا یکتب ثم قال والحق ان الجواب المذکور تنزلی والحق فی الجواب
ان الکف انما وجب لحصول حکمة عدم المنهی وحین الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسیلة

من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب وهذا الكلام في غاية المتانة والحاصل اي حاصل البحث
ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاتيان بالمقدور وهو الفعل في
الامر والكف في النهي واما عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة لعدم المقدور كما
في ترك الواجب فترك الامتثال فيه لعدم الواجب المقدور الذي كان المكلف قادرا عليه
فيكون مقصرا لعدم تعلق القدرة به وتارة بفعل المقدور كما في فعل الحرام فان فعله شر وعدمه خير
وقد كسب بالقدرة ما هو شر فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات المترتب
عليه العقاب فلعدمه اي لكونه معدوما غير ثابت لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب
فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه
لكونه مقدورا بخلاف العدم والتالي باطل وجه الملازمة انه لا معنى للمواخذة بما ليس في قدرة العبد
وجه عدم الورود ما بينه بقوله لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب الاثم
بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور اذا كان واجبا وان لم يكن
العدم في نفسه مقدورا قال بعض الاكابر هذا يكشف عن جواز ان يكون مودى النهي الانتهاء
دون الكف فان الامر مع كون المطلوب منه الفعل كما يدل على ان انعدام المامور به يستوجب
العقاب يدل على ان المباشرة بالمنهي عنه يستوجب العقاب وكما ان العدم ليس مطلوبا بالذات
من الامر كذلك الكف ليس مقصودا من النهي بالذات واما وجوب الكف حين زوال الغفلة فهو من
دليل آخر وليس النهي دالا عليه بل قصارى امره الانتهاء قالوا اي المعتزلة من دعي الى الزنا فلم يفعل
يمدح على عدم الفعل قال الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة
هي الماوى من غير ان يخطر بباله فعل الضد والممدوح انما هو الواجب او المندوب واذ ليس عدم
الفعل مندوبا فهو واجب فالعدم في النهي واجب فبطل القول بان التكليف لا يتعلق الا بالفعل
قلنا القول بانه يمدح على عدم الفعل ممنوع بل انما يمدح عادم الزنا للكف عنه ولما كان هو مصاحبا
بعدم الفعل يظن انه الممدوح وليس كذلك بل الممدوح بالذات انما هو الكف هذه مسئلة تنسب الى
الاشعري ان لا تكليف قبل الفعل واستدل على مذهبه بان القدرة عند الشيخ الاشعري مع الفعل
فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو

وان كان جائزا عنده لكن قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وهذا الاستدلال فى غاية الوهن والسخافة لانا وان سلمنا ان القدرة مع الفعل لكن لا نسلم ان التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطلب فمآل الطلب طلب الفعل عند القدرة ولما كان هذا الدليل ظاهر البطلان بين البطلان اشتغل المصـ ببيان فساد هذا الانتساب وقال هو غلط بالضرورة كيف لا يكون هذا الانتساب غلطاً و يلزم على تقدير كونه صحيحاً نفى تكليف الكافر بالايمان بل يلزم نفى تكليف العاصى مطلقاً والتالى باطل وجه الملازمة ان العاصى مطلقا غير مباشر للفعل البتة ولا تكليف قبل المباشرة واما بطلان اللازم فلان التكليف عبارة عن طلب الفعل والطلب لا يمكن ان يجتمع مع المطلوب فالتكليف انما يكون قبل الفعل لا معه و ايضـ لو لم يكن التكليف قبل الفعل يلزم نفى الامتثال فانه اى الامتثال باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم قبله اذا كان التكليف مع الفعل لان العلم بوجود الفعل غير معلوم ولا يمكن ان يكون احد المعيتين معلوما ولا يكون الآخر معلوما واذا لم يكن الوجوب معلوما من قبل لم يصح من المكلف اداء الواجب ضرورة انه متفرع على العلم بالوجوب وهو لم يعلم بعد ومع ذلك اى مع كون هذا المذهب باطلاً قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله دره اى امام الحرمين حيث قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه وقال الآمدى فى الاحكام التكليف ثابت قبله اى قبل الفعل و لا ينكره الاشعرى وينقطع بعده ايضـ اتفاقاً بين الاشاعرة وغيرهم و انما الخلاف فى ان التكليف هل هو باق حال حدوثه اى حدوث الفعل قال به الاشعرى وهو باطل لانه اى التكليف حال الوجود كما يقول الطلب باق حين وجود المطلوب فهو كما ترى لان الطلب انما يكون عند التردد فى الايقاع ولا معنى للتردد حال الوجود اذ الطلب تقتضى عدم الوجود والحدوث تقتضى الوجود وفيهما من التناقض ما لا يخفى واذا كان التكليف حال الحدوث يلزم اجتماعهما فيلزم اجتماع النقيضين قال فى الحاشية وهذا اى ما ذكر فى الكتاب معنى قول ابن الحاجب وان اراد ان تنجيز التكليف به باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما فى شرح الشرح وتبعه ابن الهمام ان هذا مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وعبارة شرح الشرح هكذا ما ذكره فى امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل

من انہ تکلیف بایجاد الموجود وہو محال فمغلطۃ فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بہذا الایجاد ومنشاء ذلک ای منشاء ایراد شرح الشرح ارجاع الضمیر ای ارجاع ضمیر ہو فی قول ابن الحاجب وہو محال الی الایجاد لا الی التکلیف فتامل انتہت یعنی ان ہذا الایراد انما نشاء من ارجاع ضمیر ہو فی قول ابن الحاجب وہو محال الی ایجاد الموجود وان ارجع الی التکلیف والتکلیف طلب والطلب یستدعی مطلوباً غیر حاصل وقت الطلب فطلب ایجاد الموجود حین الطلب مح وان کان وجودہ بہذا الایجاد وقال الفاضل میرزاجان فی حواشی شرح المختصر یمکن ارجاعہ الی ایجاد الموجود وتوجیہہ بان یقال لو کان التکلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثہ وہو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد قبل ہذا الایجاد وہو زمان ہذا الایجاد وہو زمان التکلیف والطلب فاستبان ان ما قال شارح الشرح ہو المغلطۃ لا ما قال ابن الحاجب وقد یوجہ کلام الاشعری بانہ اراد من التکلیف الایقاع فی المشقۃ کما ہو حقیقۃ ولا ریب فی ان الممتثل واقع فی المشقۃ وہو موقع فیہا فالتکلیف بہذا المعنی متحقق حال الوجود والبقاء ایضاً وقد یقال ان حقیقۃ التکلیف یرجع الی استحقاق الثواب باتیان المامور بہ والعذاب بترکہ ولا ریب فی وجودہ حال البقاء ایضاً وقد یقال ان مدار التکلیف اشتغال الذمۃ وہو متحقق حال الوجود ولعل ہذا غیر تام فان اشتغال الذمۃ بالامر المتحقق غیر معقول فافہم وما یقال لتصحیح مقالہ ان التکلیف متعلق بالمجموع من الفعل وہو یحدث شیئاً فشیئاً فیلزم مقارنتہ ای مقارنۃ التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا یلزم طلب الموجود لانہ انما یوجد اذا وجد الجزء الاخیر فمع انہ لا یتم فی الآنیات لانہا انما تحدث دفعۃ لا شیئاً فشیئاً فلیس لہا الا آن الحدوث فاسد لان الفعل اذا کان ممتدا قابلاً للانقسام الی الاجزاء کان الطلب المتعلق بہ منحلا الی الاجزاء وکل جزء منہ مسبوق بجزء من الطلب فطلب الجزء الاول ان کان معہ فیلزم طلب المطلوب الحاصل والا فلا نزاع قال بعض الاکابر ان الطلب وان کان منحلا الی الاجزاء لکن الطلب انما ہو للمجموع والفعل المتدرج شیئاً فشیئاً یصح ان یکون متعلق الطلب فی اول زمان وجودہ والتفصیل ان الزمان ان کان مؤلفا من الاجزاء الغیر المتجزیۃ کما یراہ المتکلمون فیصح ان یکون الطلب بمجموع الفعل بالذات فی اول جزء من زمان وجود الفعل

وان لم یکن مولفا من تلک الاجزاء کما یراہ الفلاسفة فتعلق الطلب فے زمان بعد الآن الذی فیہ عدم الفعل معقول وفیہ ان الطلب ان کان متعلقا بحدوث المجموع فالآن حدوث الجزء الاول لیس آن حدوث المجموع وان کان متعلقا بآن حصول جمیع اجزائہ فظاہر ان الطلب ینقطع قبل الجزء الاخیر والا یلزم الطلب بعد حصول المطلوب ولا یخفی مافی الطلب والحصول من المنافاة قالوا ای الاشاعرة مستدلین علی بقاء التکلیف ای حال الوجود ان الفعل مقدور لانہ ای المقدور اثر للقدرة وہو اثرہا حین الوجود فیصح التکلیف بہ لانہ اذا کان اثر القدرة کان مقدورا واذا کان مقدورا تعلق بہ التکلیف البتة اذ لا مانع من التکلیف الا عدم القدرة وقد انتفی ہذا المانع قال فی الحاشیة لا یقال لو کان عدم القدرة مانعا لزم ان لا یکون التکلیف ثابتا قبل الفعل عند الاشعری لان القدرة عندہ انما ہی معہ یعنی ان الاشاعرة قالوا بثبوت التکلیف قبل الفعل واذا کان عدم القدرة مانعا من التکلیف یلزم ان لا یکون التکلیف ثابتا قبل الفعل اذ القدرة عند الاشعری انما ہو مع الفعل ولیس قبلہ فلا یکون التکلیف قبل الفعل لوجود المانع عنہ وہو عدم القدرة قبلہ مع انہم قالوا بالتکلیف قبل الفعل لانا نقول المانع عدم القدرة فی زمان ایقاع الفعل ولا وجود للمانع قبلہ فتدبر تمت یعنے ان المانع من التکلیف ہو عدم القدرة فی زمان ایقاع الفعل فانتفاء القدرة قبلہ مع وجودہا فے زمان الایقاع لا یمنع التکلیف بہ فالمانع لیس بموجود قبلہ قلنا لا نسلم انہ اثرہا فانہ لا تاثیر للقدرة عندکم فی الافعال لا فی الایجاد ولا فی الکسب ولما کان ہذا الجواب مع کونہ جدلیا غیر تام لان المنتفی ہو التاثیر الحقیقی لا الوہمی الصوری وہو متحقق البتة وہذا القدر عندہم مدار التکلیف اردف بمنع آخر بعد تسلیمہ وقال ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء علی التاثیر الصوری الوہمی فلا نسلم انہ یستلزم المقدوریة ای کون الفعل مقدورا لان الفعل یجب بالاختیار لان الشئ مالم یجب لم یوجد وکذا ہو الواجب خارج عن تاثیر القدرة قال فی الحاشیة یمکن دفع الاول بان المنفی التاثیر الحقیقی والمثبت بمعنی وجود القدرة المتوہمة مع الفعل ودفع الثانی بانہ لا وجوب عندہم عقلا ولہذا جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة ولہذا قدحوا فی دلیل قدم العالم کما بین فی موضعہ تمت یعنی ان الاشعریة قائلون بوجود المعلول من غیر ان یصیر وجودہ واجبا بناء علی انہم قالوا الواجب تعالے فاعل مختار یرجح احد التساویین بارادتہ واختیارہ ومن ثمہ قالوا

بحدوث العالم وقد جوّا في دليل الحكماء على القدم بان ما كان الواجب علة تامة له يجب وجوده فيكون قديما بالزمان وحادثا بالذات بان العلة التامة اذا كانت فاعلة بالاختيار والارادة فلا يجب شئ بوجودها اصلا بل يوقع المعلول في اي وقت شاء فلا يلزم القدم والمص لم يكتف بالمنع الثاني واردف بالثالث وقال ولو نسلم ان كون الفعل اثرا للقدرة يستلزم كونه مقدورا فلا نسلم ان لا مانع من التكليف الا ذلك بل المانع من التكليف حين وجود الفعل لزوم طلب الموجود وهو باطل كما سبق مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة فقبل الفعل عندنا و عند المعتزلة ومعه اي مع وجود الفعل عند الاشعرية قيل معنى الشرط عندهم ان لا يوجد المشروط بدونه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والشرط بهذا المعنى قد يكون سابقا على وجود المشروط كالمنشار للسرير وقد لا يكون بل يلزم مجامعته بوجود المشروط واذا عرفت هذا فاعلم انهم اتفقوا على ان القدرة شرط للتكليف بهذا المعنى فان قيل قد سبق من المص ان التكليف بالممتنع جائز عند الاشعري فلا معنى لكون القدرة شرطا للتكليف به يقال لعل المص لم يعتد بهذا الانتساب الى الاشعري لنا اولا انها اي القدرة شرط الفعل اختيارا وهو اي ما هو شرط للفعل الاختياري قبل المشروط تدبر قال في الحاشية لك ان تقول ان شرط الفعل اختيارا هي صحة الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان ما يتعلق به القدرة مقدم على الفعل انتهت يعني ان شرط الفعل انما هو صحة تعلقه بالقدرة وهي متقدمة وكون نفس القدرة شرطا ممنوع وفيه ان الفعل مستند الى القدرة بواسطة الارادة فيكون موقوفا عليهما ولو بالواسطة ولا يجب الفعل معها وهذا هو معنى الشرط فتكون القدرة شرطا للفعل ايض كما انها شرط للارادة فيكون القدرة نفسها ايض شرطا فان قيل الشرط لا يلزم ان يتقدم على المشروط زمانا ضرورة ان تقدم الشرط على المشروط انما هو بالذات لا بالزمان ايض يقال القدرة شرط بالمعنى الاول ولا بد فيه من التقدم الزماني وثانيا ان القدرة لو كانت معه اي مع الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة اي حالة الكفر فان القدرة مع الفعل وليس هناك فعل ولا معنى للتكليف بغير المقدور وبطلان التالي ظاهر فان ابا جهل مثلا مذموم في الشرع وغير المكلف غير مذموم قال في الحاشية يعني لو لم يكن القدرة التي هي شرط التكليف قبل الفعل بل معه

لزم انتفاء المعصية عن الكافر الذي مات على الكفر لانها فرع التكليف ولا تكليف لانه فرع وجود
الشرط ولا شرط لانه مع الفعل ولا فعل بالفرض واذا قرر الكلام هكذا انه فر انه لا يلزم
من عدم المقدورية في تلك الحالة عدم التكليف فيها انتهت وجه الاندفاع ان المقدورية شرط
للتكليف اتفاقاً فاذا انتفت بالكلية قبل الفعل نظراً الى مذهبهم ومع نظراً الى انه لم يوجد اصلا
انتفى التكليف قطعاً وحين انتفاء التكليف يلزم انتفاء المعصية واذا انتفت المعصية انتفى الذم
مع انه مذموم في لسان الشرع واجيب عن الاستدلال الثاني من قبل الاشاعرة بان شرط
التكليف عندنا ان يكون هو متعلقا للقدرة وضده كذا في المواقف يعني ان شرط التكليف
عند الاشاعرة ان يكون الفعل متعلقا للقدرة او ضده متعلقا بها ففي حال الكفر وان لم يكن الاسلام متعلقا
للقدرة لكن الكفر الذي هو ضده متعلق بها واعترض عليه بانه على هذا يكون تكليف العاجز واقعاً
عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم كما سبق واجيب عنه بان الخلاف المنقول فيما بينهم فيما
سبق كان فيما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده واما الاتفاق ففيما يعجز عن اتيانه فلا منافاة
اقول في تزييف الجواب المذكور ان الايمان من الكافر لا يكون مقدوراً له مع انه ليس كخلق
الجواهر اتفاقا لانا نعلم بالضرورة ان ايمان الكافر مما يتمكن العبد عليه وخلق الجواهر لا يتمكن عليه
اصلا بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة بلا مانع وعندهم كالمقيد فان المقيد له
قدرة وارادة لكن عروض المانع يمنعه عن الحركة فلاجل هذا العارض لا يقدر عليها لا اي ليس
الحال على هذا المنوال بل الكافر عندنا كالمقيد لكونه قادراً على الفعل اعني الايمان لكن رسوخ
العقايد الباطلة التي هي المانع مانع عن ذلك وعندهم الكافر كالزمن الذي لا يقدر على الحركة
بوجه والتفرقة بين المقيد المتمكن عن الفعل والزمن العاجز عنه ضرورية وانكارهم التفرقة بينهما
مكابرة والملخص ان القول بكون شرط التكليف مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان
غير مقدور فيكون مثله مثل الحركة من الزمن والتفرقة بديهية قال بعض الاكابر ان الدلائل التي دلت
على ثبوت شرائط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف به مقدورا فان قوله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها شاهد ذلك فالتعميم غير مفيد ولا يتضح فائدة جليلة لقوله ليس كخلق الجواهر قالوا في
اثبات مذهبهم اولا انها اي القدرة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب

فان الضرب مصدر لاسم مفعول منه اعني المضروب كك القدرة ووجود المتعلق بالكسر بدون المتعلق
بالفتح محال قلنا اولا هذا الدليل منقوض بقدرة الباري تعالى اذ يلزم ان يكون قدرته تعالى
مقارنة مع الفعل مع ان الامر ليس كك والا يلزم قدم العالم ضرورة كون القدرة قديمة وهي
مجامعة مع الفعل فيلزم ان يكون الفعل قديما وهو يستلزم كون المفعول قديما وقدم العالم باطل عند اهل الاسلام
كافة قال في الحاشية اقول هذا يؤيد ما ذكره الامام الرازي من الجمع بين المذهبين
ان القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها
الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير لعادة ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين معا بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر وانها مع الفعل
فلعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة الفعلية . محصله ان القدرة
معنيين الاول ما تكون مبدأ للافعال المختلفة وهي لا محالة قبل الفعل ونسبتها الى الفعل وضده على السواء فانه كما يتعلق
بالفعل يتعلق بضده ايضا والثاني القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهذه القدرة تكون مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالفعل و
ضده معا بل هي بالنسبة الى كل مقدور من الفعل وضده غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر والقدرة بهذا المعنى تكون متعلقة
بالفعل ولا تكون متعلقة بضده فمراد الاشعري بقوله القدرة مع الفعل القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ومراد المعتزلة بقولهم القدرة
قبل الفعل مجرد القوة الفعلية ولا ريب في انها قبل الفعل فالنزاع يرجع الى النزاع اللفظي ولا يخفى عليك انه يندفع
ح النقض بقدرة الباري ايضا تقريره النقض ان قدرة الباري تعالى قديمة وهي مجامعة مع
الفعل فيلزم قدم العالم وجه الاندفاع ان القدرة كما عرفت تطلق على معنيين احدهما مطلق القوة
التي هي مبدأ الافعال وثانيهما القوة المستجمعة لشرائط التاثير والذي قال الاشعري انها
مع الفعل هي الثانية والتي قالت المعتزلة بتقدمها على المقدور هي بالمعنى الاول والقدرة بهذا
المعنى لا تقتضي ان يكون وجود المقدور معها حتى يلزم قدم العالم والتي تقتضي ان تكون وجود المعلول
معها هي بالمعنى الثاني وهي ليست بقديمة حتى يلزم قدم العالم ولا يحتاج الى جواب ضعيف
ذكروه من ان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة انتهت وفيه ان
النقض غير مندفع لان القدرة التامة الالهية ان كانت قديمة يلزم قدم العالم وان كانت حادثة
يلزم الاستكمال بالغير ولا مخلص الا بالقول بتجويز تخلف المعلول عن العلة التامة المستجمعة لشرائط

التاثير وارتفاع الموانع اذا كانت مختارة مريدة لما يشاء وبالجملة يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة المستجمعة لشرائط التاثير اما بتعلق الارادة الازلية بوجود المعلول فيما لايزال اذ وجود المعلول في الازل غير ممكن فيوجد حسب ما تحققت الارادة فلو وجد من قبل لزم التخلف فان العلة انما اقتضت وجود المعلول فيما لايزال واما لان المعلول لنقصان ذاته غير ممكن الوجود في الازل فلا يفيض الفاعل وجوده في الازل وانما يفيض وجوده فيما لايزال على وفق استعداد مادته فظهر ان قول المصـ في الحاشية ولا يحتاج الى جواب ضعيف آه ليس بشئ بل يحتاج الى ذلك الجواب قطعاً ولهذا المبحث تفصيل مذكور في علم الكلام قلنا في الجواب اولاً انه منقوض بقدرة الباري لجريان الدليل فيها بان يقال قدرة الباري تعالى يتعلق بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب فيلزم ان لا يوجد بدون المتعلق فيكون معه مع انها ليست معه والا لزم قدم العالم ضرورة ان القدرة قديمة وهي مجامعة مع الفعل فيلزم كون الفعل قديماً فيكون المفعول ايضاً كذلك هو خلاف ما ذهب اليه المسلمون كافة ولا نسلم ان تعلق القدرة بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب بل القدرة صفة حقيقية لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور حتى يلزم قدم العالم وقالوا ثانياً انها اي القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين فالقدرة لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة على الفعل لعدمت لعدم بقائها فلم يتعلق بالفعل فلم يكن لخلق القدرة فائدة قلنا عدم بقاء العرض زمانين غير مسلم ولو سلم عدم البقاء للاعراض فالشرط للتكليف الطبعية الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وان لم تكن افرادها الشخصية باقية وتلك الطبعية متقدمة على الفعل لا الشخص المعين وقيل الدليل منقوض بالفعل الممتد كالحركة فانه يلزم ان تكون القدرة التي هي شرط هذا الفعل مقارنة معه ولكونه تدريجي الوجود لا يقارن معه واجاب عنه المصـ في الحاشية بقوله ولا ينقض بالفعل الممتد لانه كما يحدث تدريجاً فكذا القدرة بحسبها لكون تدريجية فتحقق المقارنة وفيه ما فيه انتهت وجهه ان البديهة شاهدة بان القدرة التي هي من صفاتنا ليست بتدريجي الوجود بل هي صفة قائمة بنا وليست غير قارة الا ان يقال الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وقالوا ثالثاً لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه لان تقدم الشئ على نفسه محال فلا يكون الفعل مقدوراً قبل نفسه والمحصل انه لو كانت القدرة قبل الفعل فالفعل معدوم فيكون القدرة مع عدمه والشئ لا يكون ممكناً مع عدمه فيكون محالاً وهو غير مقدور وهو باطل كما ترى اما اولاً فلان وجود الشئ

قبل نفسه وان کان محالا لکن تقدم امکانه غیر مستحیل وہذا یکفی لتعلق القدرة فی زمان وجوده واما ثانیا
فلان المستدل لم یفرق بین کون الفعل مع العدم غیر ممکن وکونه فی زمان العدم غیر ممکن والاول حق
والثانی کاذب واللازم ہو الاول دون الثانی فرع القدرة یتعلق بالامور المتضادة کالقیام
والقعود والحرکة والسکون وغیرہا خلافا لہم ای للاشاعرة فانہم لا یقولون بتعلق القدرة بالامور
المتضادة لا معا بان یکون نسبة القدرة الی الضدین علی السواء ولا بدلا بان تتعلق اولا
بضد ثم تتعلق بآخر بل قدرة الحرکة مغایرة لقدرة السکون فان القدرة عندہم مع الفعل غیر متقدمة
علیه فعلی تقدیر تعلقها بالضدین معا تکون معهما فیلزم اجتماعهما وعلی تقدیر تعلقها علی وجه البدلیة
فالقدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا لو کانت متعلقة بالضد الموجود آخرا یلزم تقدم القدرة علی
المقدور واما المعتزلة فلما کانت القدرة عندہم عبارة عن صلاحیة التعلق بالفعل فہی مقدرة علیه
وتصلح للتعلق به فی زمان وجوده فلا مضائقة فی تعلقها بالضدین معا وبدلا فافہم مسئلة قسم الحنفیة
القدرة المشروطة فی التکلیف الی ممکنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وہی
تفسیر باللازم فان القدرة صفة حقیقیة للقادر بہا یتمکن علی ان شاء فعل وان شاء ترک ویلزمہا
سلامة الآلات وصحة الاسباب ضرورة ان الامتثال بالفعل لا یمکن بدونہا قال فی الحاشیة
لانہا ادنی ما یتمکن به المامور من اداء المامور به بدنیا کان او مالیا ولا شک ان سلامة
الآلات وصحة الاسباب لازمة لہا ودلیل لوجودہا فاقیمت مقامہا فی تعلق الاحکام ثم لما کان
من الممکنة الزاد والراحلة عندہم مع انه یمکن الحج بدونہما زاد صدر الشریعة من غیر حرج غالبا
یعنی ان الزاد والراحلة من القدرة الممکنة للحج عند الحنفیة مع انه یمکن الحج بدونہما والقدرة الممکنة
المشروطة فی التکلیف عبارة عما لا یمکن الفعل بدونه فیلزم خروجہما من القدرة الممکنة ووجب ان یقال
ان الحج انما یجب بقدرة میسرة اذ یشترط فیه القدرة علی الزاد والراحلة وہما زائدتان علی اصل القدرة
فتفصی عنه صدر الشریعة بان زاد فی تفسیر القدرة الممکنة لفظ من غیر حرج غالبا وعلی ہذا القدرة الممکنة
عبارة عن ادنی ما یتمکن به المامور من المامور به بدنیا کان او مالیا من غیر حرج غالبا والمراد به ان لا یکون
للمامور تعب ومشقة فی اداء المامور به فی الاغلب فیکون الزاد والراحلة من الممکنة بہذا المعنی اذ الغالب
ان سفر الحج للبعید عن الکعبة بدونہما یفضی الی الحرج والمشقة وان امکن ان تحمل المتمکن علی العادی فی

جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي كعدم تضرر البعض بالصوم في السفر انتهت والحاصل
ان المعتبر وجود التمكن العادي في جنس المكلفين لا في اشخاصها والقادر على المشي وان كان يوجد فيه
التمكن على المشي لكن لا يوجد التمكن في العاجز عن المشي المكلف بالحج فقدرة المشي حاله كحال من لا يتضرر
بالصوم في السفر فهذا البعض وان لم يتضرر بالصوم في السفر لكنه رخص بسبب التضرر في الجنس دون الشخص
والى قدرة ميسرة فاضلة اى زائدة عليها اى على الممكنة فضلا منه تعالى باليسر فهي
قدرة يتمكن بها العبد من الفعل مع اليسر كالقدرة المشروطة في ايجاب الزكوة من المال النامي
الفاضل عن الحوائج الاصلية الذي حال عليه الحول فهي زائدة على الممكنة والاولى اى الممكنة
شرط لاداء كل واجب لكن ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم وهو ارادة الفعل غالبا
فالواجب الاداء عينا لامكان الاداء وحصول موجبه ولا موجب للانصراف عنه الى القضاء فان
فات الواجب من المكلف بلا تقصير منه بان نام حتى انقضى الوقت لم يأثم ووجب القضاء
عليه ان كان له اى لهذا الواجب خلف كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فينتقل الى الخلف وهو القضاء والا اى وان لم يكن له
خلف كصلوة العيد فلا قضاء لانتفاء الخلف ولا اثم لكونه متفرعا على التقصير وان قصر
في اداء الواجب ففوته باختياره بان جاز الوقت ولم يصل مع التذكر وعدم المانع اثم مطلقا
سواء كان لهذا الواجب خلف اولا وانما يجب الاداء في الاول فقط وان لم يكن الفعل بها مع العزم
غالبا وجب الاداء لكن لا بعينه بل لينتقل الى الخلف اعني القضاء ليترتب القضاء عليه
كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت اى الجزء الذي لا يسع الواجب كاسلام الكافر
وبلوغ الصبي وافاقة المجنون وطهارة الحائض في الجزء الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها
فيجب الصلوة على كل واحد منهم في حق القضاء لا الاداء خلافا لزفر لاعتباره مدة ما يتحمله فان الجزء
الاخير الذي لا يتحمله لا يقدر فيه العبد على الفعل وغير المقدور غير مكلف به فلا يكون واجبا فلا يلزم القضاء فانه
فرع الاداء وقال في التحرير انما يجب على هؤلاء لانه لا قطع بالجزء الاخير لامكان الامتداد
بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن سليمان عليه الصلوة والسلام وعن يوشع عليه السلام وعند
قيام الاحتمال ووقوعه لا يقطع بالتضييق وعلى تقدير القطع يقع التناقض فان القطع عبارة عن عدم

احتمال النقيض سواء كان احتمالا وقوعيا او عقليا فيندفع ما قال المصر ردا لما في التحرير بقوله اقول يلزم
ان لا يقطع بالتضييق في شيء من الاوقات اصلا لان كل وقت يفرض يمكن ان يمتد بوقوف
الشمس في التالي باطل لان الشرع قد حكم بضيق الوقت اذا قربت الشمس من الافق فثبت انه
قد يقطع بتضييق الوقت عند الجزء الاخير من كل صلوة وجه الاندفاع ان احتمال الامتداد احتمالا
وقوعيا ينافيه ولم يصح على امتناع ذلك وعلى ارتفاع هذا الامكان الذاتي بل الوقوعي دليل بعد وايض
اما ان يكون بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت فلا نزاع فيه فان الكلام في الجزء الاخير
وعلى هذا التقدير لم يبق الاخير اخيرا وانما الكلام في التضييق لا التوسعة او الامتداد بالمد والبسط
بان يبسط الجزء الاخير الذي هو الجزء الذي لا يتجزى ويمتد فيلزم بطلان القول بالجزء لان
الامتداد يوجب الانقسام واورد عليه بانا نختار الشق الاول ونقول الامتداد انما هو بازدياد الاجزاء
كازدياد وقت الظهر في الصيف من الشتاء وقوله لا نزاع فيه في حيز المنع بل النزاع انما هو فيه اذ الكلام
في الوقت المظنون اخيرا وبالجملة الاخير غير معلوم فيجوز ان يكون وسيعا وهو لا يمنع الوجوب و ايض
المناط للتكليف هو الجزء الاخير الواقعي لا الاخير العلمي ولا يمتد ما هو اخير في الواقع والا لا يكون
اخيرا الا بحسب الظن فقط وانما قال المناط هو الجزء الاخير الواقعي لان محل الخلاف انما هو الذي صار
اهلا في الاخير الذي لا يسع الاداء في نفس الامر ولا يخفى ان عدم القطع بالاخير غير نافع وفيه انه لا يتم الا اذا كانت
الاحكام منوطة بالامور الواقعية وهو غير مسلم بل مناطها الظن فان ظن ان الوقت ضيق لا يجب الاداء
والقضاء لا يترتب الا على وجود القدرة المتوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه
القضاء فالاولى ان يقال في توجيه مذهب الحنفية لا قطع لامكان البقاء فيمكن ان يكون
الاخير باقيا ويسع الواجب ولما كان لقائل ان يقول البقاء غير نافع فان الفعل اذا كان ممتدا
كالصلوة كيف يحصل في هذا الجزء الصغير قال وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ممنوع بما
قيل يؤيد هذا المنع ان الزمان القليل يسع الحركات الكبيرة والصغيرة واذا جاز انطباق الكبير والصغير
على زمان واحد فليجز انطباق احدهما على الآخر ايض والافعال اما حركات او مصاحبة لها فاذا كان الزمان
الواحد اذا كان تسع الحركات الكبيرة والصغيرة فيجوز ان تسع الافعال الكبيرة والصغيرة ايض قال
في الحاشية ان قيل لزوم المحذور الاول وهو لزوم عدم القطع بالتضييق لاحتمال الامتداد

مع كونه مقطوعا بانه بعد اي بعد هذا التوجيه ايض قلنا القطع بالتضييق فرع القطع بوجود
الاخير لا قطع انقضائه ولذلك كان ذلك القطع مقارنا للاخير فتامل انتهت قال
بعض الاكابر ق ان مدار عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلا في موضع وهذا كما يفضي
الى عدم القطع بالانقضاء يفضي الى عدم القطع بالاخير والتضييق فيلزم المحذور البتة وهذا كله جدل
قال بعض الاكابر ق حاصل ما في التحرير ليس الا ان الامتداد ممكن وليس الامتداد الا ابقاء ما حد وبه الشرع
الوقت كبلوغ الظل المثلين فانه يمكن ان يسكن الشمس فلا يبلغ المثلين الا بعد احيان فان اراد
بامكان الابقاء امكان بقاء ما حد به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذي في التحرير فيرد
عليه ما اورد على ما في التحرير وان اراد امكان جزء من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان
غير قار عند الكل هذا ما يتعلق بالدليل واما اصل المطلوب فالجدل فيه ان امكان سكون الشمس
وان كان احتمالا صحيحا لكنه مخالف للعادة المستمرة خارج عن الوسع فايقاع الفعل في الاخير اذا
كان خارجا عن وسع العبد عادة كان التكليف به تكليفا بالمحال العادي وقد سبق انه لا تكليف
بالممتنع لذاته محال وعلى هذا فمذهب زفر والشافعي اظهر والحق القول بترتب القضاء اما على نفس
الوجوب كما في النائم يعني ان القضاء مبني على اصل الوجوب وهو لا يقتضي القدرة على الفعل وامكان وجوده
كما في النائم والمغمى عليه فان في الجزء الاخير يجب الصلوة باصل الوجوب ولا قدرة للمكلف على الفعل
فيه لانه لا يسعه فانتقل الحكم الى القضاء قال العلامة الحافظ الدنبارسي في المحكم في بيان عدم صلوح الجزء
الاخير للفعل انه لا اقل في السببية من امكان الاجتماع مع المسبب الذي ههنا الوجوب المفضي
الى الوجود وهذا منتف في الجزء الاخير وفيه ان امكان اجتماع السبب مع المسبب غير لازم الا ترى
ان شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا يجتمع مع الصوم والصواب ان يقال الوجوب
انما ثبت لحكمه وهو الاداء وههنا لا امكان للحكم او تترتب القضاء على وجوب جزء من الاداء
لا على وجوب كله وههنا لعدم وسعة الجزء للفعل كله لم يكن سببا للاداء كله لكن يجب فيه جزء من الواجب
واذا لم يات به يجب القضاء كما في النفل اذا افسد بعد الشروع فيه فانه يجب فيه القضاء
صيانة لحفظ ما وجب عليه حفظه من الجزء المودى فكذلك فيما نحن فيه لما وجب جزء من الواجب
بادراك الجزء الاخير من الوقت وجب قضاء الكل صيانة لما وجب عليه من جزء الواجب

فتدبر وجهه ما قیل ان الشرع جعل الوقت سببا للفعل کالصلوٰۃ مثلا ولم یعهد فی الشرع جعل اجزاء
سببا لاجزاء الفعل استقلالا من غیر ان یکون فی ضمن الکل فلا معنی للقول بکون الجزء الاخیر سببا
للجزء الاخیر من الفعل واذا لم یکن سببا لم تحقق وجوب الاداء ولو بالجزء فلا معنی لوجوب القضاء لثبات
بسبب وجوبه بخلاف النفل الذی افسد بعد الشروع ووقع ما ادی قربة فیجب صیانته بالاتمام واما
الثانیة وهی القدرة المیسرة فیتقید بها الوجوب فی بعض الواجبات المشروطة بها فهی اما دامت
باقیة یبقی الوجوب وحین ارتفاعها ارتفع الوجوب کالزکوٰۃ فان وجوبها مشروط بالقدرة المیسرة
فانه اداء المال المودی فی الزکوٰۃ شیٔ قلیل من کثیر مرة بعد الحول وقد اعتبر فیه الشارع وجوبها
من الیسر الاول کونه شیئا قلیلا من کثیر والثانی مرور الحول والثالث ان یکون مرة واحدة بعد
الحول فلا یجب الا بعد تحقق هذه الوجوه لا بحصول المال فقط بل بتحقق جملة هذه الامور فلو انتفی شیٔ منها
انتفی الوجوب ولهذا ای لکون وجوبها بالقدرة المیسرة یسقط وجوبها بالهلاک ای بهلاک
المال والا یلزم انقلاب الیسر عسرا قال فی الحاشیة خلافا للشافعی قیاسا علی الاستهلاک اعلم ان الشافعی
خالف فی هذه المسئلة وقال انه لا یسقط الزکوٰۃ بالهلاک وقاس علی الاستهلاک فاوجه
الفرق لنا ان الاستهلاک تعدی علی حق الفقراء فجعلت القدرة المیسرة باقیة
تقدیرا زاجرا له عن التعدی ونظرا للفقراء انتهت یعنی ان الواجب واجب مع الیسر فعلی تقدیر وجوبه
مع الهلاک ینقلب الیسر عسرا فان الایجاب ایجاب الغرامة وهو تضییق والقدرة المیسرة جعلت
فی صورة الاستهلاک باقیة تقدیرا زجرا للمکلف بالزکوٰۃ عن التبذیر بالمال الذی تعلق به
حق الفقراء فقیاس الهلاک علی الاستهلاک قیاس مع الفارق ولهذا انتفی ای الوجوب
بالدین فان اداء الدین من الحوائج الاصلیة فلم یکن المال فارغا عنها قال فی الحاشیة قیل
لو کان الدین مانعا لایجاب الزکوٰۃ لعدم الیسر لکان مانعا للکفارة بالمال
یعنی اذا کان الدین مانعا عن اداء الزکوٰۃ لئلا ینقلب الیسر عسرا فلم لا یکون مانعا عن الکفارة
بالمال بهذا الوجه بعینه واجیب بمنع بطلان اللازم کما ذهب الیه بعض المشائخ یعنی
لا نسلم ان کون الدین مانعا عن وجوب الکفارة بالمال باطل بل هو جائز والحاصل ان الدین
مانع عن وجوب الزکوٰۃ والکفارة ایضا کما هو مذهب بعض المشائخ فبطلان اللازم ممنوع وبالفرق

بان وجوب الزکوة شکر نعمة الغنی وهو منتف بالدین والکفارة للزجر والستر ولهذا
تتادی بالعتق والصوم انتهت یعنی ان بین الزکوة والکفارة فرقا لان الزکوة انما وجبت اداء لشکر
المنعم ولا یکون ذلک الا بتحقق الشروط المذکورة وعلی تقدیر کون المال مشغولا بالدین لا یجب علیه
شکر المنعم لعدم الفراغ عن الحاجة الاصلیة وانتفاء الیسر الذی هو نعمة منه بخلاف الکفارة فانها
انما وجبت زجرا عن الیمین الکاذب والستر عن اثم الحنث ولهذا تتادی بالعتق والصوم
فلا یلزم سقوطها بزوال المال مسئلة اتفقوا علی ان القدرة الممکنة شرط لوجوب الاداء واختلفوا
فی ان بقاء هذه القدرة شرط لوجوب القضاء ام لا فاختار المص ما ذکره بقوله ولا یشترط القدرة الممکنة
للقضاء عندنا یعنی اذا وجدت القدرة الممکنة وجب الفعل فعند فوت القدرة فی وقت القضاء
لم یسقط القضاء لان الاشتراط ای اشتراط القدرة لتجاه التکلیف وقد تحقق هذا الاتجاه
بوجود القدرة فی ابتداء التکلیف اذ عند وجود هذه القدرة یجب الاداء و ایجاب القضاء بقاء
ذلک الوجوب بعینه لا وجوب آخر لاتحاد السبب ای سبب الاداء والقضاء فاذا لم
یتکرر الوجوب لا یجب تکرر القدرة محصله ان القدرة انما شرطت لان التکلیف لا یوجد
بدونها فاذا تحقق التکلیف مع شرائطه فی وقت الاداء لم یحتج الی اشتراط القدرة مرة اخری
لتکلیف القضاء اذ لا تکلیف به مجددا بل التکلیف انما هو التکلیف السابق بالاداء لاتحاد السبب
الموجب للاداء والقضاء واذا لم یکن التکلیف مکررا لم یجب تکرر شروطه التی من جملتها القدرة
واورد علیه بوجوه منها انه لا یتم الا علی رای من قال ان سبب وجوب الاداء والقضاء واحد
واما من قال من اصحابنا ان وجوب القضاء بسبب منفصل فلا یتم اصلا و منها انا سلمنا ان القضاء بقاء لتکلیف الاداء لکن
لا یلزم منه عدم اشتراط القدرة لجواز ان یکون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب کما ان حدوثها شرط لابتداء الواجب و
منها ان النائم والمغمی علیه لا تکلیف علیه و مع ذلک بعد الانتباه یجب علیهما القضاء ولا یتصور ذلک الا بان یکون فی
القضاء تکلیف جدید اذ لیس التکلیف بالاداء حتی یقال ان تکلیف القضاء بقاءه فلا بد من القدرة
الجدیدة وایضا لو یجب القضاء الا بقدرة متجددة لو یاثم بالترک ای ترک القضاء
بلا عذر للترک وقد اجمعوا علی التاثیم بالترک ای تاثیم التارک للقضاء بعد ما فات عنه الاداء
فعلم ان وجوب القضاء لیس بقدرة متجددة بل وجوبه ببقاء وجوب الاداء قال فی الحاشیة

یعنی من فات عنه صلوات کثیرة مثلا فترك قضائها الى آخر وقت الحیوة بلا عذر بناءً
على ان القضاء موسع یأثم مع انه لا یتمکن من الفعل لضیق الوقت والا اثم
فرع وجوب القضاء فتدبر انتهت یعني ان القدرة الممکنة لو کانت شرطًا للقضاء کان القضاء واجبًا
بقدرة حادثة في وقته وینعکس بعکس النقیض الى قولنا اذا لم یکن القدرة موجودة لم یجب القضاء و
اذا لم یجب عند فوات القدرة لم یأثم بترك القضاء من فات عنه صلوات کثیرة وترك قضائها
بناءً على توسعة وقت القضاء والتالي باطل فالمقدم مثله بیان الملازمة ان الوقت الاخیر من القضاء
ضیق لا یسع الفعل وقد فاتت القدرة الممکنة التي هي شرط الوجوب فلم یجب القضاء وترك غیر الواجب
لا یفضي الى الاثم واما بطلان التالي فلانعقاد الاجماع على التأثیم ولما کان لقائل ان یقول ان قوله تعالى
لا یکلف الله نفسا الا وسعها یدل على اشتراط القدرة في کل تکلیف فیلزم اشتراطها في القضاء فلا یصح
القول بعدم الاشتراط فیه اجاب عنه المص بقوله فیخص لا یکلف الله الآیة بالاداء قال في الحاشیة
لان مقتضاها انتفاء التکلیف عند عدم الوسع ولا شك ان في القضاء تکلیفا باقیا حتى
یأثم وان کان هو التکلیف السابق مع عدم الوسع انتهت ولما کان لقائل ان یقول انه لا یوجد ههنا
مخصص اصلا والتخصیص بلا مخصص غیر جائز اجاب عنه بان المخصص متحقق کیف وقد خصصه نصوص
قضاء الصوم والصلوة یعني ان النص الوارد في قضاء الصوم وهو قوله تعالى فمن کان منکم مریضا
او على سفر فعدة من ایام اخر وفي قضاء الصلوة وهو قوله صلى الله علیه وسلم من نام عن صلوة او
نسیها فلیصلها اذا ذکرها فانهما عامان شاملان للقادر وغیره فعلم ان الآیة المذکورة
مختصة بالاداء واورد ههنا بان تخصیص قوله تعالى لا یکلف الله نفسا الا وسعها بهذین النصین لیس
اولى من تخصیصهما به بل هذا اولى فان العقل دال على ان التکلیف مطلقا لا یجوز من العاجز فیمتنع من
الله تعالى اقول اذا وجب الاداء في الجزء الاخیر من الوقت کما اذا اسلم الکافر في ذلك الجزء
مثلا فالاداء في هذه الصورة واجب لکن في حق ترتب القضاء وعدمت القدرة في القضاء
بان مات في الجزء الملاقي للجزء الاخیر فالتأثیم لازم على مذهبکم لاشتغال الذمة باشتراط القدرة فالتأثیم
مشکل لانه متفرع على التقصیر من العبد ولا تقصیر له في هذه الصورة قال في الحاشیة وانما کان
التأثیم مشکلا لانه لا تقصیر من المکلف في فوات الاداء لانه غیر مقدور له وکان تاخیر

القضاء جائز الا انه موسع ولا تاثیم بالجائز و علی هذا فلحوق الانفصال الوجوب عن وجوب الاداء انتهت اورد علیه اولا بان قوله وکان تاخیر القضاء جائزا آه منقوض بالحج لان التاخیر فیه جائز لانه موسع و الجائز لا تاثیم فیه فیلزم ان لا یکون من وجب علیه الحج و فات عنه اثما مع انه اثم بالاتفاق والحق ان جواز التاخیر انما هو اذا لم ینجر الی الفوات واذا انجر الیه فلا یجوز فارتکابه یوجب الاثم وثانیا بان قوله فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء لا یظهر له فائدة لانا سلمنا ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب لکنه غیر دافع للاشکال فان القضاء واجب الاداء ولا تقصیر فی ترکه فان التاخیر جائز والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب

الباب الرابع فی المحکوم علیه

وهو المکلف ای ما وقع علیه التکلیف فهم المکلف الخطاب شرط التکلیف عندنا قال فی الحاشیة ای تصور المکلف قدر ما یتوقف علیه الامتثال لا ان یصدق انه مکلف والا لزم الدور وقد توهم بعضهم ان المراد التصدیق بالتکلیف وهو باطل بوجهین الاول انه یلزم علی هذا التقدیر الدور لان کونه مکلفا موقوف علی العلم بکونه مکلفا والعلم بکونه مکلفا موقوف علی التصدیق بکونه مکلفا فیلزم الدور وهذا انما یرد علی القائلین بان التکلیف انما هو بالشرع ولا ینتهض علی من یری التکلیف بالعقل کالمعتزلة والثانی ما بینه بقوله و عدم تکلیف للکفار انتهت وانما یلزم عدم تکلیف الکفار لان الکفار لا یصدقون بالتکلیف ولما انتفی الشرط انتفی المشروط و وافقنا بعض المجوزین لتکلیف المحال وخالف بعض آخرون لنا ان التکلیف طلب الوقوع منه ای من المکلف امتثالا ای لاجل الامتثال او طلب الوقوع من المکلف ابتلاء ای لاجل الابتلاء بان یعزم علی الامتثال بالایقاع ان لم یمکن عنه وان یعتقد فی الطلب بحقیقته کما هو عند القائلین بالتکلیف بالمحال وهو ای الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له محال لانه ای الایقاع امتثالا او ابتلاء فرع العلم اما الاول فلان الامتثال بدون العلم غیر ممکن واما الثانی فلان القائلین بتکلیف المحال لم یجوزوا التکلیف بالمحال مطلقا بل جوزوا التکلیف بالمحال فی الجملة بان یعزم علی الطاعة مع عدم امکانها منه ویعتقد بحقیقته وهو ایضا لا یتصور بدون العلم وطلب المحال محال علی ما مر فی باب المحکوم فیه قال بعض الاعاظم هذا لا ینتهض من قائل التکلیف بالمحال لانه لا یسلم علی رایه طلب المحال محال فلا یمکن ان یستدل بهذا فالاولی ان یقال فائدة التکلیف الابتلاء عنده وهذا انتفی ممن لا شعور له

فاستحال التكليف لانتفاء الفائدة قيل في حواشي ميرزاجان على شرح مختصر الاصول اللازم

من البيان المذكوران التكليف ممن لا يفهم بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه وكذا فائدة الامتثال او الابتلاء بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال في زمان عدم الفهم فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتثال او الابتلاء المشروطين بالفهم ايضا ليسا بمحالين في زمان عدم الفهم وبالجملة ان اريد ان التكليف او الامتثال او الابتلاء ممن لا شعور له محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف او استحالة الفائدة المذكورة لازمة لكن غرض المستدل استحالة التكليف او استحالة الفائدة المذكورة في زمان عدم الفهم وهي ليست بلازمة وان اريد ان التكليف او الفائدة المذكورة محال في زمان عدم الشعور فهو ممنوع واجاب عنه المص بقوله اقول

لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصور الامتثال والابتلاء في وجوده

بدونه محال في جميع الاوقات فيكون التكليف بدون الفهم محالا في زمان عدم الفهم ايضا قال في الحاشية يعني انما يرد ذلك لو كان الانعدام لعارض مانع عن تحقق حقيقة التكليف وليس كذلك بل لفقدان ما هو من ذاتياته وضرورياته حقيقته وثبوت الذات بدون الذاتيات ممتنع لذاته محصله انه قد ثبت فيما مر ان الطلب عبارة عن طلب الفعل امتثالا او ابتلاء والوقوع في زمان الفعل انما يمكن بعد تصور الامتثال والابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون الفهم محال فيكون طلبه طلبا للمحال وطلب المحال محال والمحال محال في جميع الاوقات ومنها زمان عدم الفهم فيكون فيه ايضا محالا فنختار في جواب ايراد الفاضل ميرزاجان ان الوقوع في زمان عدم الفهم محال فان الفهم من ذاتياته وضرورياته حقيقته وانتفاء الذاتيات يوجب انتفاء الذات وفيه انه انما يتم لو كان الفهم من ذاتيات التكليف مع ان التكليف عبارة عن ايقاع المكلف في الكلفة وليس الفهم داخلا فيه فتامل وبهذا يندفع ما اورد في التحرير بان اللازم استحالة الامتثال فذلك لا يوجب استحالة التكليف اذ غايته تكليف المستحيل محصل ما في التحرير ان المستحيل الامتثال مع عدم الفهم ولا يوجب ذلك استحالة تكليفه اذ غاية لزوم التكليف بالمستحيل وبلا فائدة الابتلاء ويجب التزام ذلك ممن يجوز تعذيب الطائع بل هذا الالتزام اولى منه لانه تعذيب المعذور وتعذيبه ليس باشد من تعذيب الطائع بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان الفهم من ذاتيات التكليف فانتفائه

يوجب انتفاء التكليف ضرورة ان وجود الذات مع انتفاء ذاتياته محال و يندفع ايضا ما في شرح
الشرح ان في تمام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظرا فتامل انتهت وجه النظر ان لان
يقول ان التكليف بدون الشعور مستلزم لتكليف المحال و هو جائز على هذا التقدير وجه الدفع انه لا يمكن القول
بوجود الذات مع انتفاء ذاتياتها و استدل على المذهب المختار بانه لو صح التكليف بدون
الفهم و هو تكليف الغافل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل الا عدم الفهم وهو لا يمنع
على هذا التقدير فتكليف الغافل و تكليف البهائم سيان فصحة الاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح ويرد عليه
ما قيل انا لا نسلم انه لا مانع يتخيل الا عدم الفهم بل لعل المانع عدم استعداد الفهم
و لا نزاع في اشتراطه اي اشتراط استعداد الفهم واجيب عنه بان عدم الفهم بالفعل مانع بالذات للتكليف
والامتثال والابتلاء و عدم استعداد الفهم مانع بواسطة والغافل والبهيمة سيان في المانع بالذات فصحة
التكليف في الاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح وفيه ان عدم الفهم بالفعل مانع للتكليف والامتثال
والابتلاء بالفعل دون صحتها بل المانع لصحتها عدم استعداد الفهم وكلام المستدل في صحتها واجاب عنه المص
بقوله اقول بل فيه نزاع ايضا فلا يصح القول بانه لا نزاع في اشتراط استعداد الفهم فان المنازعين
هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم و تكليف من لا استعداد للفهم ليس بابعد من التكليف
بالمحال واورد عليه بعض الاعاظم بان هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لابد
من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له و حاصله انه لابد في ثبوت النزاع من النقل
فان وجد النقل فهو كاف ولا حاجة الى قوله هم المجوزون وان لم يوجد النقل فيقال لم يثبت تجويزهم
بتكليف كل محال بل انما يجوزون التكليف بالمحال في الجملة فيجوز ان يكون تكليف عدم الاستعداد
من المحال الذي لا يجوزون التكليف به قال في الحاشية على ان الكلام في تعلق التكليف تنجيزا
اي تعلق التكليف بايقاع المامور به في الحال لا تعليقا اي بايقاعه في الاستقبال كما في
المعدوم والصبي فان الاول ليس بموجود ولا بد في التكليف التنجيزي من كون المخاطب موجودا
والثاني ليس من اهل الفهم ولا بد منه من الفهم واستعداد الفهم مع عدم الفهم لا ينفع انتهت في
الخطاب التنجيزي فعدم الفهم و عدم استعداد الفهم سيان في عدم تعلق التكليف التنجيزي بل الحق
في تزييف الدليل على التحقيق على رأيهم منع بطلان التالي و هو قول المستدل لصح تكليف البهائم

فان تكليف البهيمة بالشئ ليس بابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذا
جوز ههنا التكليف فلا بعد عنهم ان يجوز التكليف البهيمة فلا يتم الدليل على ما هو مسلم عندهم واشار بقوله على رأيهم
الى ان الدليل لا يتم عليهم واما على ما هو الحق فى الواقع فلا مجال للمنع فان بطلان التالى بديهى على
ان عدم استعداده اے عدم استعداد الفهم فى البهيمة مع تماثل الجواهر كلها فى الحقيقة

اعنى الحيوانات والنباتات والجمادات وغيرها من الجواهر وان كل شئ بخلق الله تعالى اختيارا يعنى ان
الله تعالى قادر على ان يخلق الفهم فى غير الانسان ايضا محل تامل قد ذكر لمنع بطلان التالى وجهين الاول
ان الانسان والبهيمة وغيرهما من الجواهر متماثلة لتركبهما من الجواهر الفردة المتفقة بحسب الحقيقة والمتماثلات متحدة فى الحكم فما ثبت لاحدها
تثبت للآخر بالنظر الى نفس الحقيقة المشتركة فاذا ثبت الفهم للانسان يمكن ثبوته للبهيمة ايضا بالنظر الى اتحاد الطبيعة فالاستعداد
الفهم فيها ايضا متحقق وهذا القدر يكفى لصحة التكليف والثانى ان جميع الاشياء مخلوقة له تعالى وهو قادر على ان يخلق
الفهم فى جميع المخلوقات سواء تحقق التماثل فيها اولا فكلها مستعدة للفهم بالنظر الى الخالق المختار قال فى
الحاشية اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى هو الاستعداد العادى انتهت
محصله ان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتى وقد يطلق ويراد به الامكان الاستعدادى
الذى هو عبارة عن فقد شئ فى زمان بحيث يوجد فى زمان آخر وهو قد يكون عاديا اے
غالبا فى الوقوع كقبول الفهم للانسان وقد يكون غير عادى كالنطق فى الحيوانات والجمادات فيجوز ان
يكون المانع من التكليف فى البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة وفيه ان تحقق الاستعداد
العادے فى الانسان مع القول بتماثل الجواهر يصح تحققه فى طبيعة الجوهر فيصح تحققه فى البهيمة
ايضا بالنظر الى الطبيعة المشتركة قال بعض الاكابر ويمكن ان يمنع الامكان الذاتى ايضا قوله ان الجواهر
متماثلة قلنا مسلم لكن غاية ما لزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة واما الامكان بالنظر الى التشخص فهو
فى حيز المنع ورب شئ يمكن بالنظر الى الطبيعة ولا يمكن بالنظر الى التشخص كالكلية والجزئية وما قال بعض
الشراح ان الواقع على الانسان وعلى الطبيعة الجوهرية هو الفهم الانسانى دون البهيمى فان الفهم
الانسانى والفهم البهيمى متغايران فيجوز جواز احد المتغايرين على الطبيعة دون الآخر وفيه انه اذا صح
الفهم على الطبيعة الجوهرية صح على سائر افرادها وهو يكفى فى المطلوب اعنى استعداد الفهم فى الجواهر
وايضا ان كفى فى التكليف استعداد الفهم مطلقا فالجواهر كلها مستعدة للفهم المطلق فالعادى

المجوزون لتكليف الغافل وهو من ليس له فهم الخطاب في الاستدلال او لا كلف السكران مع انه ليس له فهم الخطاب حيث اعتبر طلاقه واتلافه وهو سكران لا يفهم شيئاً فصح تكليفه قال في شرح المختصر قالوا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بموجبها واجيب عنه اولاً بما قال المصـ اي ذلك الاعتبار ربط المسببات باسبابها وليس من باب التكليف

فان افعال السكران اسباب للاحكام الشرعية اذا وجدت وجدت المسببات كالصوم لشهود الشهر يعني شهود شهر رمضان سبب لوجوب الصوم وكشراء القريب لوجوب العتاق ويرد عليه اولاً ان المسببات الشرعية لا يوجد بالاسباب الشرعية الا باعتبار الشارع والزامه لانه لا تاثير لنفس الاسباب فاذا اعتبر الشارع افعال السكران اسباباً والزم موجباتها فهذا الاعتبار هو التكليف حتماً او ترجيحاً وثانياً ما قال المصـ اقول يشكل بصحة اسلامه فالسكران ان كان كافراً وآمن في حال كفره يصح اسلامه وقد كان الايمان واجباً عليه فالاسلام اداء للواجب عليه وهو فرع التكليف في وقت الاداء فيلزم تكليف السكران مع انتفاء الفهم فيه وهو المطلوب واورد عليه بان حاله يجوز ان يكون كحال الصبي فانه مع كونه غير مكلف بالايمان لو اتى به يصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ والسكران ايضاً يجوز ان يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو اتى به لا يجب تجديده بعد زوال السكر مع ان السكران الذي وقع النزاع فيه انما هو لمسلوب العقل ولا نسلم انه يصح اسلامه فان العقد القلبي لا يتصور منه الا ان يقال ان المراد به الاسلام القضائي فمن آمن في تلك الحالة يجري عليه القاضي احكام المسلمين والحق ما قال المصـ ان السكران من محرم كالخمر مكلف زجراً فيصح عباداته

من الطلاق والعتاق فلزمه الاحكام قيل المباح كما يكون على نحوين مباح الاصل كالصيد وبمعنى ما يعامل به معاملة المباح وان كان حرام الاصل وهو المستباح كاجراء كلمة الكفر عند الاكراه كذلك الحرام يكون على نحوين حرام الاصل كالزوجة المطلقة بالطلاق البائن من الصاحي وبمعنى ما يعامل به معاملة الحرام وان كان مباحاً بالنظر الى الاصل كالزوجة المطلقة من السكران الذي كلامنا فيه فانه بالنظر الى كونه من الغافلين ينبغي ان لا يعتبر طلاقه ولكن نظراً الى زجر الصاحي سواء كان هو السكران في حالة اخرى او غيره يعتبر تلك التصرفات وما قيل التكليف الزجري نوع من التكليف والتراخ

انما وقع فی مطلق التکلیف فاذا صح نوع من التکلیف علی عدم الفهم صح المطلق فثبت مطلوب الخصم یقال
التکلیفات الزجریة علی السکران تکلیفات تعلیقیة ولیست تنجیزیة ولیس النزاع فی الاول بل فی الثانی
فالسکران الذی کلامنا فیه اعنی من یمیز بین الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه فی تلک الحالة
یجب علیه الکف فی حال زواله فهذه التصرفات من السکران کانها برزخ بین وقوع هذه التصرفات
من المکلف وبین وقوع هذه من الصبی والنائم والمجنون فالسکران من جهة عدم وجوب الکف
من الزوجة علیه امتاز من المکلف ومن جهة وجوبه علیه بسبب ذلک التصرف بعد زوال السکر امتاز
عن الصبی وامثاله فلا یتم مطلوب الخصم ثم انه استثنی الردة من الاحکام اللازمة للسکران وبین
وجه عدم لزوم الردة بقوله الا الردة لعدم القصد والالتزام فکانه لن فم الکفر والردة لا التزام
الکفر والردة ومن ثمه تراهم یقولون ان التزام الکفر کفر لا لزومه ترجیحا لجانب الاسلام وهذا ظاهر
اذا کانت عبارات الکفر من السکران الذی کان قبل السکر مسلما او کان احد ابویه مسلما واما اذا
کانت من الکافر الغیر العاقل الذی بلغ سکران فمشکل الا ان عدم اعتبار عبارات الکفر فی حالة السکر
رحمة وتفضل منه تعالے علی العبد لکن لا یستوجب ذلک اعتبار الاسلام دیانة بل قضاءً فقط
قال المجوزون لتکلیف الغافل ثانیا لا تقربوا الصلوٰة الآیة فکلفوا حال السکر بالترک وهو حال عدم
الفهم فثبت تکلیف الغافل واجاب عنه المص بقوله اقول بل فیه دلیل علی ان السکر لا ینافی
فهم الخطاب فی الجملة کما یقتضیه حده ای حد السکر باختلاط الکلام والهذیان لانه فی عرف الحال
شاع البتة فلا یکون تکلیف السکران تکلیف الغافل ولما کان لقائل ان یقول انه اعتبر ابو حنیفة رح
فی حد السکر عدم التمیز بین السماء والارض وبین الرجل والمرأة وهو حال عدم الفهم البتة فیلزم تکلیف الغافل
قال المص فی دفعه واعتبار ابی حنیفة عدم التمیز فی الحد الموجب للحد احتیاط لان مبناه
علی الدرء یعنی ان ابا حنیفة انما اعتبر عدم التمیز فی وجوب الحد لا مطلقا حتی یلزم اعتباره فی حق سقوط
الصلوٰة ایض ومعنی قوله تعالی حتی تعلموا حتی تیقنوا فالمراد من العلم الیقین لا مطلق العلم سواء
کان تصوریا او تصدیقیا ظنیا او جهلیا او یقینیا ولما کان لمتوهم ان یتوهم ان ما ذکر تاویل قال وهذا
لا تاویل فیه فان اطلاق العلم علی الیقین شائع فی اللغة وکذا اطلاق السکارے علی مختلط الکلام
فلم یکن تاویلا والقوم التزموه بانه ای التاویل المذکور نهی عن السکر لا عن الصلوٰة فی حال السکر

بناءً على ما ذهب اليه اهل العربية ان النفي اذا ورد على المقيد يرجع الى القيد لان الحال قيد لذي الحال وهو الفاعل للصلوة من حيث هو الفاعل فلا يرد انه لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذه الآية بقي مباحاً كما فصل في التفاسير وجه عدم الورود ان الحال قيد لفاعل الصلوة من حيث هو الفاعل فيرجع النهي الى السكر في حال الصلوة سواء كان اداءً او قضاءً فما بقي السكر مباحاً الا في غير حالة الصلوة

كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالماً فالمنهي عنه ههنا الظلم لا الموت

فانه غير مقدور مسئلة المعدوم الذي ليس بموجود بالفعل مكلف خلافاً للمعتزلة قالوا اذا امتنع تكليف الغافل والنائم فالمعدوم اليق بالامتناع فلم منعوا الاول وجوزوا الثاني ولما كان بناؤا الا على امتناع الخطاب الى المعدوم وقت العدم شفاهاً منجزاً اراد المص ان يبين معنى الخطاب بحيث لا يتوجه عليه ذلك فقال والمراد التعلق العقلي لا التنجيزي قال في الحاشية وهو ان المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال انتهت تفصيله على ما قيل ان التكليف عبارة عن ايقاع الشخص في الكلفة وهو يتصور على وجوه احدها بايقاعه فيها باشتغال الذمة والاداء بالفعل كما في المكلف الجامع لشرائط الاداء بالفعل وثانيها اشتغال الذمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل كما في النائم وثالثها اشتغال الذمة ولكن لا في الحال بل في المآل كما في المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف فيتوجه عليه الحكم بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال والاشاعرة لا ينكرون اشتغال الذمة بالفعل في النائم فلا ينفون التكليف فيه بهذا المعنى وانما ينكرون التكليف التنجيزي المقتضي لوقوع الفعل في الحال فالمنفي انما هو الوجوب المقارن للاداء واما في المعدوم فانما يثبتون التكليف التعليقي فقط وهو انما يقتضي اشتغال الذمة وكذا وجوب الاداء في المآل لا في الحال فالنائم وان كان في نفسه صالحاً للخطاب لكن وجد المانع فيه عن الاداء والمعدوم حين هو معدوم لا يصلح للخطاب اصلاً فلا يصلح للتكليف بحيث يوجب اشتغال ذمته بالفعل او وجوب الاداء كذلك والدليل لنا على المختار من جواز التكليف للمعدوم ان المعدوم مكلف دالا اي وان لم يكن مكلفاً لم يكن التكليف ازلياً واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينه بقوله لتوقفه على التعلق باحد الوجوه المذكورة فهو اي التكليف ازلي لانه عبارة عن خطاب الله تعالى ولا ريب في انه كلامه وكلامه ازلي قديم والتكليف لما كان عبارة عن كلامه الذي

هو الامر والنهي يكون ازليا ايضا واما كون كلامه قديما ازليا فلما قال لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فعلى تقدير كون كلامه حادثا وهو صفة قائمة بذاته تعالى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى فيلزم كونه محلا للحوادث هف وفيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى ما قاله المعتزلة من ان كلامه حادث وليس بقائم بذاته تعالى والى ما ذهب اليه الكرامية من ان كلامه تعالى مع حدوثه قائم به لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى والتفصيل مذكور في علم الكلام انتهت اعلم ان الدليل مبني على ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وعلى ان كلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى فلا يقوم حجة على الكرامية القائلين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا على المعتزلة القائلين بان المحال انما هو قيام الحوادث بالقديم والكلام حادث قائم بجسم يخلق الله تعالى فيه وهو حادث فالحادث قائم بالحادث لا بالقديم ولما ورد عليهم انه لا معنى لقيام صفة الشيء بالآخر والا يلزم حمل المتكلم عليه بلا قيام المبدء ضرورة ان حمل المشتق يقتضي قيام مبدء الاشتقاق قالوا ان المتكلم من يقوم به التكلم وهو عبارة عن خلق الاصوات والحروف ولا ريب ان الخلق قائم به تعالى فقد وجد شرط حمل المشتق وههنا كلام طويل مذكور في علم الكلام قالوا اي القائلون بامتناع تكليف المعدوم انه لو كان المعدوم مكلفا حال العدم ويكون التكليف قديما يلزم امر ونهي من غير متعلق لان التكليف امر ونهي سواء كان صراحة او ضمنا وذلك اي تكليف المعدوم وطلب الاتيان منه سفه وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو لا يعقل من المعدوم قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان التكليف في الازل تنجيزا ولا نقول به اما لو كان الطلب ممن سيكون اي سيوجد ويكون الطلب معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم السفه والعبث كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا مع انا كنا معدومين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في الحاشية هذا اولى من قال صاحب السلطان كطلب التعلم من ابن سيولد له اذ يراد عليه كما في شرح المواقف ان هناك العزم على الطلب لا الطلب نفسه لان وجود الطلب بدون المطلوب محال فافهم انتهت وجه الاولوية ان الموجود في التعلم العزم على الطلب من الابن الذي سيوجد لا الطلب نفسه من الابن اذ هو معدوم ووجود الطلب بدون المطلوب مستحيل فليس فيه الا العزم عليه بخلاف امر الرسول اذ فيه طلب ممن حدث بعده فيكون التمثيل به اولى و

تدبر وجه قول صاحب المواقف بان مراده من طلب التعلم الطلب التعليقي من الاب ولا ريب في تحققه منه لا الطلب التنجيزي وبالجملة لا مضائقة في طلب الطلب التعليقي على سبيل التوصية مثلا قيل والسر ان التعليقي يكفي له العلم واما التنجيزي فيستدعي وجود المتعلق بالفعل فالاولى في وجه الاولوية ما قال بعض الشراح ان التمثيل بامر الرسول تيم به الالزام عليهم صراحة فان الكلام في التكليف الشرعي التعليقي ولا شك ان امر الرسول صلى الله عليه وسلم في حق العباد الذين حدثوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم بالاجماع كذلك فبالتمثيل كانه اشارة الى دليل آخر يلزم عليهم واما طلب التعليم من الابن المعدوم فليس بتكليف شرعي من الشارع صريحا كما لا يخفى وبذلك اي بما ذكر من ان الاستحالة انما يلزم على تقدير الطلب التنجيزي لا التعليقي

اندفع ما قيل في حواشي ميرزا جان على شرح مختصر الاصول ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه فلا معنى لتحقق التعلق بدون المامور به وذلك لان الامتناع اي امتناع تحقق الاضافة بدون وجود المضاف اليه الذي هو المتعلق انما هو في التعلق التنجيزي واما العقلي اي التعلق التعليقي فيكفي له العلم بوجود المكلف ولو في الاستقبال فتدبر قال في الحاشية لا يخفى عليك ان اللازم من هذا الكلام ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة له تعالى هو الذي يكون التعلق فيه بالمكلفين عقلا ويكون التكليف بعد وجوده تنجيزا وعلى هذا لا يكون مدلول هذا الكلام اللفظي الذي فيه تنجيز التكليف كلاما نفسيا وقد صرحوا ان النفسي مدلول اللفظي انتهت قيل مدلول الكلام اللفظي نفس المعاني من حيث هي هي ولا يلاحظ فيها كونه صفة له تعالى على وجه التوحد والتفصيل فمع قطع النظر عن هذا المقام توجه عليهم الاشكال بان الكلام النفسي اعتبر فيه جهة القيام به تعالى فلا يكون مدلولا للفظي فلا يكون المعاني المفصلة من حيث هي هي التي هي مدلولات الالفاظ كلاما نفسيا عندهم فلعلهم تسامحوا بانهم جعلوا منشاء المدلولات ومنبعها قائما مقامها ولا شك ان المعاني المفصلة المدلولة للالفاظ القرآنية انما تحصل من الكلام الازلي القائم به تعالى قيل ايضا في حواشي ميرزا جان على شرح مختصر الاصول بمنع الملازمة المذكورة فيه بانا لا نسلم لزوم السفه

والعبث فان السفه والعبث من صفات الافعال ولا تتصف بهما الكيفيات والكلام النفسي من الصفات
والكيفيات دون الافعال فلا يتصف بهما ولا يلزم السفه والعبث واورد عليه المص بقوله اقول الامر
طلب والطلب يتصف بهما اجماعا فان كان الطلب من الصفات فبعض الصفات ايضا
تتصف بالسفه والعبث عند جميع العقلاء وان كان الطلب من الافعال فاتصافه بهما ظاهر ولو
قال المستدل بدل الكلام ان التكليف طلب والطلب بدون المطلوب ممتنع لا يتوجه عليه الاشكال
واعلم ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة ذهب متخلصا عن اللزوم اى لزوم
السفه والعبث في تكليف المعدوم الى ان كلامه تعالى في الازل ليس امرا ونهيا وغيرهما
بل القديم هو القدر المشترك والاقسام من الامر والنهي والاستفهام وغير ذلك حادثة متصفة بهذه
الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والتعلقات وهذا كما انه جواب عن ايراد السفه والعبث
كذلك جواب عن ايراد المص ايضا لانه اذا لم يتحقق الامر في الازل فلا طلب حتى تتصف بالسفه والعبث
واورد عليه اى على هذا الجواب ان هذه الاقسام من الامر والنهي وغيرهما انواع الكلام و
يستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع فلا يتصور قدم المشترك مع حدوث جميع الانواع
واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها اى تلك الاقسام انواعه بل عوارضه بحسب
عروض التعلق الحادث ويجوز خلوه عنها اى عن التعلق لحدوثه فكان في الازل غير متعلق فلا يكون
فيه امرا ونهيا وفيه ان غرض المورد ليس ان هذه الانواع انواع حكمية بل مراده انها انواع اصولية ومع
ما تكون افراده متفقة الاغراض والمراد بالجنس الجنس الاصولي وهو ما يكون افراده مختلفة الاغراض و
كونها من عوارض الكلام بحسب التعلق لا ينافي كونها انواعا بهذا المعنى واعترض عليه المص بقوله اقول
سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم
ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون وهذا العوارض
وهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك فقط فلا يتصور وجود المشترك بدون قسم والقول بوجود
المشترك بدون قسم ما خلاف الفرض قال في الحاشية لك ان تقول ان التقسيم بعد عروض
العوارض ولا يخفى الفرق بين التقسيم بعد عروضها وبينه باعتبارها ولما كان العروض فيما لا يزال
فعدم جواز المقسم بدون القسم محال فيه واما قبله فيجوز تحقيقه ان كلامه تعالى صفة بسيطة كما انه

لما تحصل نوعی وتشخصی ازلی لا یقصد بہ التخاطب بالفعل ویحصل فی لایزال بحسب تعلقات تلک الصفة
الازلیة اقسام معینة کالامر والنہی وغیرہما وح لا یوجد الا فی ضمن واحد من الاقسام ففی الازل لیس مقسما
حتی یمتنع خلوہ عن قسم ما وفیما لایزال بعد عروض التعلقات صار مقسما فلا یوجد الا فی واحد منہا ثم رد
ہذا التوجیہ بقولہ لکن الحق ان المعنی المقصود منہ التخاطب ولا یعقل وجودہ بدون قسم ما فتامل
انتہت یعنی ان المقصود من الکلام التخاطب والتخاطب لا یعقل بدون قسم من ہذہ الاقسام فبجواز
وجود المقسم بدون ہذہ العوارض یبطل التخاطب فلا یکون المقصود من الکلام التخاطب والحق
انہ لیس المقصود من الکلام التخاطب بالفعل فی الازل بل انما یقصد بہ فیما لایزال وایضا لا یکون المعدوم
مکلفا اذ لا تعلق یعنی لو جاز وجود المقسم بدون قسم ما من الاقسام فی الازل لم یکن الکلام امرا ولا نہیا
ولا شیئا من الاقسام فی الازل لعدم التعلق فی الازل والاقسام المذکورة تحصل بالتعلق وفی لا تعلق
ولا تکلیف فی الازل فلا یکون المعدوم مکلفا وہو ینافی المطلوب قال فی الحاشیة لعل ابن سعید
یلتزمہ فیندفع عنہ انتہت فیہ ان کون المعدوم مکلفا حق فکیف ینکرہ ابن سعید وہو من اہل الحق
قالوا ای المعتزلة لو کان الخطاب ازلیا یلزم قدم عدم التناہی فان المعدومین غیر متناہ
فکذا ما ہو متعلق بہم من الخطاب فان الخطاب المتعلق بزید غیر المتعلق بعمرو فیجری براہین
استحالة التسلسل والجواب اولا ان المستحیل تعدد الکلام بحسب الوجود وہو غیر لازم وان التعدد بحسب
تعدد المتعلقات تعدد اعتباری لا یوجب تعددا وجودیا والمحال انما ہو ذلک فانہ ای الخطاب
صفة واحدة ازلیة لا تعدد فیہ بالذات کالعلم والقدرة وانقسامہ الی الانواع والافراد بحسب
التعلقات لا باختلاف الذاتیات حتی یکون التعدد فیہا بالذات وعدم التناہی فی الاعتباریات لا یحیلہ
البرہان وان کانت واقعیة لان براہین ابطال التسلسل انما یجری فی الامور الموجودة الغیر المتناہیة
ہذا قال فی الحاشیة اقول یمکن الجواب ایضا بانہ یجوز التعلق فی ضمن قضایا کلیة والاحکام الشرعیة
الکلیة متناہیة وان کان التفصیل غیر متناہ انتہت وفیہ ان کلام الخصم فی التفصیل وقد اعترف
بانہ غیر متناہ واعلم ان المعتزلة قالوا ایضا لو کان الکلام ازلیا لاستوے نسبتہ الی الکل والحسن
والقبیح عندکم شرعی فہو صالح لان یتعلق بکل شئ فیلزم ان یتعلق الامر والنہی بفعل واحد والجواب
ان الحسن والقبیح بمعنے استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وان کانا عندنا شرعیین

لكن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقصان عقليان عندنا وهما مدار تعلق الامر والنهي
فلا يصح ان يتعلق الامر والنهي بكل شئ حتى يلزم تعلقهما بفعل واحد ولا حاجة الى الجواب بان الشئ
الصالح للتعلق بالامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة حتى يرد عليه ما
قال بعض الاعاظم ان تعلق الصفة ببعض دون بعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح
من غير مرجح وهذا مناف للحكمة مسئلة الفعل الممكن احترز به عن الفعل المحال بالذات
وعن المحال العادي لانه وان جاز التكليف به لكنه غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه وما لم
يتم شرائط وجوبه لا يكون واجبا فلا يصح التكليف به لانه طلب الفعل وطلب وجود الشئ من غير ان يجب
وجوده غير جائز اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه اي وقوع الفعل من المكلف عند وقته اي
وقت وقوع ذلك الفعل مع جهل المامور فبانتفاء ذلك الشرط عند وقت وقوعه هل يصح التكليف به
ام لا قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين وفي
الجهل يصح اتفاقا اي جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المامور يصح التكليف اتفاقا فبعد
اتمام شرائط التكليف اربع صور بالنسبة الى انتفاء وقوع المكلف به الاثنان منها قد يتحققان في
تكليف الله تعالى الاولى علم الآمر مع جهل المامور وهذا التكليف يقع عند الجمهور لفائدة الابتلاء وذهب
الخلاف الى الامام والمعتزلة والثانية علم الآمر بالانتفاء مع علم المامور وهذا التكليف لا يصح اتفاقا
والثالثة جهل الآمر مع جهل المامور وهذا التكليف يصح اتفاقا لفائدة الامتثال لا يقال قد تقدم ان
الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء
شرطه من ارادة قديمة او حادثة فحكاية الخلاف مناقضة قال في الحاشية استبعد هذا
الخلاف من الامام وقال السبكي ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى
فهمه حين اطلاق التكليف كالحيوة والتميز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر
اليه كتعلق علم الله تعالى بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه
لكن السامع يقضي بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا
لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه انتهت اعلم ان وجه

استبعاد الخلاف من الامام لزوم المناقضة فالسبکی دفع المناقضة بالوجه المذکور وفیه ما قال بعض الاعاظم
بما محصله ان الخلاف انما هو فی انتفاء شرط من شرائط وقوع الفعل المکلف به فالفرق بالتبادر وعدمه
لا معنی له والمص دفع المناقضة بقوله لانا نقول ذلک الاجماع بالنظر الی الامکان الذاتی
والصحة دون الوقوع کما یدل علیه کلام بعض المحققین وهو شارح المختصر عند نقل الاجماع
حیث قال الاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله تعالی انه لا یقع وان ظن قوم انه ممتنع
بغیره فالخلاف ههنا فی الوقوع للتکلیف بما علم انتفاء شرط من شروط بعد الاتفاق علی الصحة
صحة ذاتیة واورد علیه بما فی شرح الشرح ان الاجماع منعقد علی صحته بل علی وقوعه فلا یتصور الخلاف
فی الوقوع ایضا واعلم انه قال بعض الاعاظم فی دفع المناقضة بما حاصله ان نسبة الخلاف الی المعتزلة
والامام باطل لانه لا یصح خلاف احد ممن یدعی التدین فضلا عن مثل امام الحرمین الذی له ید طولی
فی العلوم الشرعیة کیف ویلزم ان یکون الکافر المصر الذی مات علی کفره غیر مکلف کابی جهل و
کذا العاصی وینتفی فائدة تبلیغ الرسل الی المصرین لعدم کونهم مکلفین بل یصیر قتلهم ظلما لعدم کونهم عاصین
فی کفرهم تارکی المامور به ومرتکبین للمنهی عنه وای شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه
لا خلاف فیه لاحد هذا کلامه وفیه ان نسبة الخلاف الی المعتزلة لیس بباطل لانهم یستدلون علی
عدم صحة التکلیف کما سیاتی والاستدلال لنا انه لو لم یصح التکلیف بما علم انتفاء شرط
من شروطه لم یعلم احد انه مکلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا یوجد شرط من شروطه یعنی
انه یصح التکلیف بالفعل الذی علم الآمر انتفاء شرط من شروط وقوعه عند وقته اذ علی تقدیر عدم
صحة التکلیف لم یعلم احد انه مکلف قبل وقت الفعل اذ یجوز العقل ان لا یوجد شرط من شروط
جواز شعور المکلف واذا لم یوجد الشعور للمکلف لم یعلم انه مکلف قبل وقت الفعل والتالی بط لانه
یعلم کل احد انه مکلف قبل وقت الفعل فالمقدم ایض باطل فثبت صحة التکلیف بالفعل المذکور
وقد انکر قوم العلم بالتکلیف قبله فالتالی لیس بباطل واجاب عنه المص بقوله وذلک الانکار
باطل للاجماع علی تحقق الوجوب والتکلیف قبل التمکن وشرط التکلیف فهم المکلف والاجماع
علی تحقق المشروط اجماع علی تحقق الشرط فثبت الاجماع علی تحقق علم المکلف بدلیل وجوب الشروع
بنیة اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب قال فی الحاشیة اورد ولا منع

الاجماع فانه ذهب جماعة الى صحة فرض الصوم بمطلق النية بل بنية مباينة يعني ان
الاجماع على وجوب الشروع بنية اداء الواجب في حيز المنع فان ابا حنيفة رح واصحابه جوزوا شروع الصوم
الفرض بنية مطلقة بل بنية واجب آخر واما القول بانه لا اعتداد بالمخالف في ذلك كما
في شرح الشرح فلا اعتداد به لان المخالفين مجتهدون متقدمون فلا اجماع الا باتفاقهم اشارة الى
ضعف هذا القول لان الاجماع لو كان قبل ابي حنيفة رح واصحابه لعرفوه لانهم كانوا مهرة متفحصين والاجماع
شيء شهير فكيف يخفى عليهم ولو كان في زمانهم او بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فانهم من اهل الحل والعقد
من المجتهدين الماهرين فالصواب ما افاده بعض الاعاظم ق ان ذلك الاجماع في الواجب الموسع
والواجب المضيق لا في الواجب مطلقا ولا ريب في تحققه في الواجب الموسع والمضيق وهذا القدر
يكفينا وثانيا منع فرع تحقق الوجوب بل يكفي الظن المبني على ظن السلامة يعني انا لا نسلم دلالة انعقاد
الاجماع على وجوب العلم اليقيني فان الاحكام الشرعية تدور على الظن فيجب الشروع بنية الواجب المبني
على ظن السلامة بان يظن المكلف سلامته الى زمان ايقاع الفعل الا ترى انه يصح نية فرض الظهر
مثلا مع احتمال عدم البقاء بصفة التكليف في الركعة الثانية بجواز عروض الموت وثالثا منع الاستلزام
لان اللازم العلم بالوجوب وهو ليس شرطا للتكليف بالفرض فلا يلزم منه العلم
بالتكليف اي الجزم به لجواز عروض الممات وقت وقوع الفعل فكيف تيقن وقوعه وان ظن

بالتكليف لاحتمال بقاء التكليف الى زمان وقوع الفعل ويبقى التكليف ببقائه واذا لم يلزم من
تكليف الشيء العلم بالتكليف قبله فلا قباحة في ان لا يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل بعدم
استلزامه للعلم وفيه ما فيه انتهى وجهه ان العلم بالوجوب اذا كان شرطا للتكليف بالفرض
وهذا العلم بدون معرفة انه مكلف غير متصور اذ المراد بالوجوب اللزوم في الذمة وهو لا يتصور بدون
العلم بطلب الفعل حتما وهذا هو المعنى بالتكليف فكان العلم بالتكليف لازما قالوا اي المعتزلة
في الاستدلال على عدم صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه وقت وقوع الفعل ما علم شرطه
غير ممكن ضرورة انه لا يمكن وجود المشروط بدون الشرط والامكان شرط التكليف قلنا في الجواب
الشرط الامكان العادي وهو لا ينافي الامتناع لغيره اعلم ان الامتناع على ثلثة انحاء الممتنع بالذات كالجمع
بين الضدين والممكن بالذات والممتنع العادي كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وحمل الجبل والممكن

العادی ای الممتنع بالغیر کالایمان من امثال ابی جہل فیجوز ان یکون الفعل الذی علم الآمر انتفاء شرطہ ممتنعاً بالغیر وہو علم الآمر وممکنا عادیا فیتجہ التکلیف فہولاء ان ارادوا بقولہم کل ما عدم شرطہ غیر ممکن انہ غیر ممکن فی ذاتہ وبحسب العادۃ فغیر مسلم لان الایمان من امثال ابی جہل ممکن بالامکانین مع انتفاء شرطہ وان ارادوا انہ غیر ممکن بسبب عدم الشرط وہو الامتناع فمسلم لکن لا نسلم بطلان التالی فان شرط التکلیف الامکان العادی وہو متحقق و قلنا ایضا ہذا الدلیل منقوض بجہل الآمر لعدم الشرط فی الواقع لان ما شرطہ معدوم فی الواقع وعدمہ مجہول عند الآمر غیر ممکن فی الواقع فقد فات شرط التکلیف فیلزم ان لا یصح التکلیف بہ مع انہ یصح اتفاقاً فان قیل مدار التکلیف علی علم الآمر بانتفاء الشرط لا علی الانتفاء فی الواقع فما عدم شرطہ اذا لم یعلم الآمر بعدم شرطہ امکن لہ طلبہ علی حسب ظنہ نعم لو علم بالانتفاء لا یصح الطلب یقال ہذا غیر صحیح اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع فانہ ای العلم بالامکان والامتناع تابع للمعلوم یعنی ان المعلوم ان کان ممکنا فعلمہ ممکن وان کان ممتنعا فعلمہ ممتنع لان العلم یکون سببا للامکان والامتناع کیف والامکان لا یکون بالغیر فاذا کان ممتنعا فی نفسہ یمتنع التکلیف بہ لانتفاء شرط اعنی الامکان قال فی الحاشیۃ **اقول** ولک ان تقول العلم وان لم یکن لہ مدخلیۃ فی امکان الشئ وامتناعہ لکن لہ دخل فی طلبہ وعدمہ فانہ اذا علم وقوعہ یصح الطلب اذا علم عدم وقوعہ یمنعہ بخلاف الجہل فانہ لما احتمل الامران عند الآمر لا یمتنع الطلب ہناک فمحصلہ فی الجملۃ انتہت یعنی انہ وان لم یکن الممکن بالعلم ممتنعا وبالعکس لکن العلم باستحالۃ الشئ یمنع الطلب واذا کان الاستحالۃ مجہولا فبحسب ظن الطالب لا یکون التکلیف بہ ممتنعا نعم ہذا الطلب لا یمکن من الآمر الذی یمتنع جہلہ بشئ من الاشیاء کالواجب تعالی و قالوا ثانیا لو صح التکلیف مع علم الآمر بانتفاء الشرط یصح مع علم المامور بانتفاء شرط وقوع الفعل ایضا لان عدم الحصول مشترک بین علم الآمر وعلم المامور ولما لم یکن ہو مانعاً عن التکلیف علی تقدیر علم الآمر بالعدم فلا یکون مانعاً علی تقدیر علم المامور بالعدم ایضا واللازم اعنی صحۃ التکلیف فیما اذا علم المامور انتفاء شرط الوقوع باطل اتفاقا فالملزوم مثلہ اذ لا یصح التکلیف مع علم المامور عند الکل قلنا فی الجواب عنہ ان ما ذکرتم فی الملازمۃ فی حیز المنع اذ لا نسلم ان المانع علی تقدیر علم المامور ایضا عدم الحصول بل عدم صحۃ التکلیف

في تلك الصورة لانتفاء الفائدة من التكليف وهي الامتثال او الابتلاء بخلاف ما اذا علم الآمر لانه يتحقق فيه فائدة الابتلاء ويرد عليه ما قال بعض الاعاظم قد بانه يتحقق الابتلاء مع علم المامور ايضا فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف

مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح في حق احكام الآخرة بالاتفاق بدليل صحة اسلام امير المومنين علي رضي الله تعالى عنه وانما الخلاف في الاحكام الدنياوية فمذهب الشافعي الى عدم صحة اسلام الصبي في حقها والامام ابو حنيفة يقول بصحة اسلامه في حقها وجعل اسلام امير المومنين رضي الله تعالى عنه دليلا على صحة الثاني كصحة الاول قال في الحاشية روى ان عليا كرم الله وجهه رضي الله تعالى عنه امن وهو ابن سبع او ثمان او عشر سنين على اختلاف الروايات قال في جامع الاصول والصحيح انه آمن قبل ان يبلغ الحلم ولم يعبد الاوثان اصلا قالوا وصحح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه فانه كان يصلي معه يعني ان عليا رضي الله عنه آمن في صباه وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحح رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوته ولا يتصور ذلك بدون تصحيح الايمان كما لا يخفى وقد يقال ان تصحيحه في احكام الآخرة فقط كما ذهب اليه الشافعي وزفر مسلم والكلام في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام وانما نقل في العبادات فقط يعني ان ما ذكر من تصحيح ايمان علي رضي الله عنه بدليل تصحيح صلوته انما يدل على تصحيح اسلام الصبي في حق احكام الآخرة من الثواب وغيره واما دلالته على التصحيح في احكام الدنيا من حرمان الميراث من الكافر وتبين زوجته الكافرة فلا فيجوز ان يكون اسلام الصبي معتبرا في حق احكام الآخرة دون الاحكام الدنياوية كما ذهب اليه الشافعي رح فلا يثبت ما ذهب اليه ابو حنيفة رح وانما يثبت لو ثبت ان عليا رضي الله تعالى عنه حرم عن ميراث ابيه ابي طالب ولم يثبت ويمكن ان يقال من قبل الحنفية لتصحيح اسلامه في حق الصلوة دلالة على تصحيح سائر الاحكام يعني ان صحة اسلام علي رضي الله عنه يدل على تصحيح اسلامه في احكام الدنيا ايضا فان امر الآخرة اقدم واهم من امر الدنيا ومن ثمه يحكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فتدبر انتهت وقد يستدل على الصحة في حق احكام الدنيا بان الصبي واجب المرحمة وليس ضرر اشد عليه من عار الكفر بالنظر الى الاحكام الدنياوية

سیما اذا کان الصبی عاقلا وسریرته صافیة عن الکدورات فانه یرغب بطبعه الی ان یجری علیه الاحکام الاسلامیة
فی الدنیا وینفر عن الکفر کتنفر المرء من النار ولیس النص او الاجماع دالا علی عدم الصحة وان قیل
الدلیل علی عدم الصحة ان فی صحة اسلام الصبی ضررا فی احکام الدنیا وهو کونه محروما عن مورثه الکافر
مثلا یقال لما کان عار الکفر اشد ضررا من جمیع الاضرار رجحنا الصحة علی عدمها قال فخر الاسلام بثبوت
اصل وجوب الایمان علیه ای علی الصبی العاقل لا بثبوت وجوب الاداء للزوم المشقة
مع قصور البدن فاذا اسلم وقع فرضا مسقطا لما فی الذمة کصوم المسافر ولا یتوجه الخطاب بایجاب
الاداء لتفریغ الذمة لانها فرغت من قبل فلا یجب تجدیده بالغا قال فی التلویح ذهب فخر الاسلام
الی ان الصبی اذا کان عاقلا یجب علیه نفس الایمان وان لم یجب علیه اداؤه لان نفس الوجوب یثبت
باسبابه علی طریق الجبر اذا لم یخل عن فائدة وحدوث العالم وهو سبب متقرر فی حقه واما الخطاب فانما
هو لوجوب الاداء وهو لیس باهل له فلو ادی بالاقرار مع التصدیق وقع فرضا لان الایمان لا یحتمل
النفل اصلا ولهذا لا یلزمه تجدید الایمان بعد البلوغ فالصبی یصلح عذرا فی سقوط وجوب الاداء لانه مما یحتمل
السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا یحتمل السقوط بحال والصبی لا ینافیه
فیبقی نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبی وهو یاباه بعد ما عرضه القاضی علیه یفرق بینهما و
نفاه ای اصل الوجوب عن الصبی شمس الائمة لعدم حکمه وهو وجوب الاداء قال فی التلویح
ذهب شمس الائمة الی انه لا وجوب علیه ما لم یبلغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمه وهو الاداء
لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان بسبب عدم الحکم فقط والا
فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضا وفیه نظر لانا لا نسلم ان حکمه ذلک
ای حکم نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلک ای وجوب الاداء حکم الخطاب وانما حکمه
ای حکم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب قال بعض الاعاظم لیس لفخر الاسلام دلیل علی ثبوت
نفس الوجوب واما عدم وجوب التجدید فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب کالمسافر اذا صلی
الجمعة یقع فرضا ثم قال وایضا لا فرق بین الایمان وبین سائر العبادات فما وجه تخصیص اثبات
نفس الوجوب للایمان دون وجوب الاداء والحاصل ان ما ذکر فخر الاسلام فی الفرق بین الایمان
والصلوة فی حیز الخفاء مسئلة العقل وهو کما قیل عرض یحل فی محل یستدل باستعماله فی معرفة الاشیاء

ويدل من الغائب الى الشاهد ويقال له في عرف الفلسفة القوة العاقلة والقوة النظرية والظاهر ان
يفسر بآلة الفهم شرط التكليف اذ به الفهم وصورة القياس قياس المساواة وهو ان العقل شرط الفهم والفهم
شرط التكليف وشرط الشرط شرط ينتج ان العقل شرط التكليف بانضمام هذه المقدمة الاجنبية

وذلك اى العقل متفاوت بالشدة والضعف ولا يناط التكليف بكل قدر منها بل
رحمته تعالى اقتضت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا غير مجنون لانه مظنة كمال العقل
سواء وجد كمال العقل به اولا لان من البالغين من نقص عقله من بعض المراهقين كالرخصة في
السفر نيط على المشقة والمشقة امر غير مضبوطة فانيطت الرخصة على السفر لانه مظنة المشقة سواء
وجدت المشقة اولا فالتكليف دائر عليه اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما كالرخصة دائرة
على السفر وجودا وعدما قال البيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق
كانت تتعلق بالتميز انتهى هذا دال على ان تعلق الاحكام بالتميز صار منسوخا بعد عام الخندق وصار
مناط الاحكام على البلوغ واذا ثبت اناطة الاحكام بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبي ولو كان
عاقلا خلافا لابي منصور الماتريدي قال في الحاشية وعليه كثير من مشائخ العراق من الحنفية كذا في التقرير
انتهت لعله قائل بنسخ تعلق التكليف بالتميز فقط في جميع الاحكام وباناطة الاحكام بالبلوغ عاقلا
لكنه خصص حكم وجوب اداء الايمان بالعقل احتياطا و خلافا للمعتزلة فانهم اى الامام ابا
منصور منا والمعتزلة ذهبوا الى عقابه بتركه والمعتزلة وان كانوا قائلين بكون جميع الاحكام
بالعقل غير متوقف على الشرع لكن بعد ورود الشرع لابد لهم من ان يقولوا ان حكم العقل ان
طابق حكم الشرع فمقبول والا فمردود فيلزمهم ايضا تخصيص وجوب اداء الايمان بالعقل من عموم
النسخ خلافا للقاضي ابي زيد حيث قال بوجوب حقوق الله تعالى من الايمان وغيره
عليه اى على الصبي الا ان الاداء فيما سوى الايمان سقط بعذر الصبى لقصور البدن لنا
ولا على عدم وجوب اداء شئ على الصبي ولو كان عاقلا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اى
الحساب والمواخذة عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل
فثبت انه لا يجب اداء شئ على الصبي وفيه انهم يخصصون الصبي العاقل عن الصبي المذكور في
هذا الحديث بالعقل للاحتياط على ما مر موافقا لقول الامام الاعظم لا عذر لاحد في الجهل بخالقه

و لما كان لقائل ان يقول انه لو لم يجب اداء شئ على الصبي فلا وجه لعرض الاسلام على الصبي و لا وجه ايضاً
لامر الصبي لاداء الصلوة التي هي ليست بواجبة عليه اجاب عنه المص بقوله و عرض الاسلام عليه بعد
اسلام زوجته يعني اذا اسلم زوجة الصبي فيعرض الاسلام عليه فان اسلم فهي له و الا يفرق بينهما
فهذا العرض لصحته اے لصحة اسلام الصبي لا للوجوب به اے ليس العرض لوجوب الاسلام
على الصبي لان الاسلام ليس بواجب عليه و ان صح عنه فان قيل لما فسد النكاح بعد اسلام زوجته و بعد
عرض الاسلام عليه و عدم قبوله حرمت عليه زوجته و وجب عليه الكف عن الاستمتاع منها كان الصبي
مكلفا فلا يصح قولكم لا يجب اداء شئ على الصبي يقال انه بسبب ايمان زوجته انقطعت الولاية عن
غير المؤمن و هو يقتضي فساد النكاح لضرورة الانقطاع و الاجتناب عن الاستمتاع و عدم التوارث
و غير ذلك و كم من شئ ثبت اقتضاء او تبعا و ضربه اے ضرب الصبي لعشر اے بالبلوغ
اے عشر سنين على الصلوة تاديبا للاعتياد بالصلوة كي لا يقصر عنها بعد البلوغ لا تكليفا اي لا لانه
مكلف بها و هي واجبة عليه فان قيل ارادة التاديب و الاعتياد من الامر خلاف الظاهر فلا بد من
دليل على ارادته يقال الدليل اذا دل على عدم الوجوب على الصبي فلا بد من حمل هذا على التاديب جمعا
بين الادلة و قالوا ثانياً في الاستدلال على عدم وجوب اداء شئ على الصبي عدم انفساخ نكاح
الصبية المراهقة التي قربت الى البلوغ و لم تبلغ لعدم وصفه الايمان قال الامام محمد المراهقة اذا لم
تصف الايمان حين سئل عنها لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها اذا لم تصف الايمان
و يرد عليه ان هذا قول المجتهد و لم يثبت اتفاق القاضي و المعتزلة في ذلك و لم يثبت نص او اجماع فيه
فلا يصلح دليلا على القاضي و المعتزلة لا الزاما و لا تحقيقا و يمكن الجواب بان المعتزلة لم يدعوا الاجتهاد
في الفروع و اكثرهم تابعون فيها للائمة الحنفية فيصلح دليلا عليهم اقول و فيه انه لا يدل على نفي اصل
الوجوب للايمان عن العاقلة و الجواب ما قال بعض الاعاظم انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب
الاداء فاما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا و لنا في الاستدلال على عدم وجوب شئ على الصبي
العاقل على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية سوى الايمان واجبا عليه
ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الاتي به مؤديا للواجب لانه صار مرخصا
في لزوم الاداء بعذر الصبا كالمسافر اذا صام و اللازم و هو كون الصبي مؤديا للواجب فيما سوى الايمان

باطل بالاتفاق ولا يرد عليه انه يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون الصبي المودي لها آتيا للواجب
لانه اذا كان رخصة اسقاط سقط عنه اصل الوجوب ولم يبق في ذمته بل نحن قائلون نسبح اصل
الوجوب ومطلب القاضي اثبات اصل الوجوب واسقاط وجوب الاداء فلا يكون رخصة اسقاط فيكون
الصبي المودي لها آتيا للواجب وقال المصنف في جوابه وليس هذا رخصة اسقاط لعدم الاثم بالعمل
بالعزيمة بالاتفاق ولو كان رخصة اسقاط لاثم بالعزيمة كما في صلوة المسافر اذا صلى اربعا مسئلة
الاهلية وهي في الشرع عبارة عن كون الانسان بحيث يصلح لان تتعلق به الاحكام الشرعية
كاملة بكمال العقل والبدن وهما حين البلوغ عاقلا لان كمال العقل بكمال البدن وكمال البدن
بالاحتلام فلا يكمل العقل حتى يبلغ الحلم فاناطا كمال العقل بالبلوغ وهذا من وضع الله تعالى يضع كل
شيء حيث يشاء فيلزم بالزامه تعالى وجوب الاداء اي وجوب اداء جميع الحقوق المشروعة
وقاصرة لقصور احدهما كالصبي العاقل القصور بدنه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل وان كان
قوي البدن لانه في الشرع عبارة عن بالغ لم يعتدل عقله فيختلط كلامه فيشبه تارة بالعقلاء وتارة
بالمجانين والثابت معها اي مع الاهلية القاصرة صحة الاداء اي صحة اداء جميع العبادات
البدنية لا وجوب ادائها ولما كان المعتوه مخالفا للصبي في بعض الاحكام اراد ان يفصل في
الصبي ليقاس حال المعتوه عليه فقال والتفصيل في الصبيان ما يكون من الاحكام مع الاهلية
القاصرة اما حق الله تعالى فهو ثلثة حسن محض المراد من الحسن المحض ما لا يسقط حسنه بحال وقبيح محض
والمراد به ما لا يسقط قبحه بحال وبين بين اي حسن باعتبار وقبيح باعتبار واما حق العبد وهو الذي
روعي فيه مصالح العبد بحسب الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه و
دائر بينهما ينفع باعتبار ويضر باعتبار فالاول كالايمان فانه حسن محض لا يسقط حسنه بحال
حتى لو قتل المكره على الكفر كان ماجورا وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة
الاخروية فظاهر واما السعادة الدنياوية فلانه يصير بالايمان معصوم الدم والمال معززا بين الانام
واذا كان حسنا محضا ونفعا بحتا فيصح الايمان منه اي من الصبي العاقل قياسا واستحسانا
ولما كان لقائل ان يقول لعل الشارع لم يعتبر ايمانه وجعله كلا ايمان مثل الصبي الغير العاقل اجاب
عنه بقوله والحجر اي المنع من الشرع لم يوجد ولا يليق به هذا هو القياس يعني لا يليق

بجناب الشارع ان لا يعتبر ايمانه لانه حكيم والحكيم لا يليق ان يترك ما صدر عنه وهو الاقرار مع التميز والتصديق
الذي نياط به سعادة الدارين بخلاف الصبي الغير العاقل لانه صدر عنه بلا تميز وتصديق
مثل كلمات الطيور غير قابل للاعتبار البتة ثم لما كان لقائل ان يقول ان في اعتبار ايمان الصبي ضررا
من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وضرر فرقة زوجية اذا كانت الزوجة كافرة فكيف يكون
الايمان نفعا محضا اجاب عنه اولا بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لكفر القريب
والزوجة يعني ان ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على الايمان بل لكفر القريب
والزوجة وهذا هو الاستحسان فان كفرهما مع ايمانه الموجب للنقصان الديني وانقطاع الولاية سبب
لحرمان الميراث فان قيل ان المشهور فيما بينهم ان الحادث يضاف الى اقرب الاسباب
والايمان اقرب زمانا الى الحادث المذكور فيجب ان ينسب الى الايمان لا الى الكفر يقال هذا فيما
اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضرة اليه وثانيا بقوله ولو سلم ان الضرر
المذكور حدث من الايمان فهي بالتبع واما بالذات فنفعه منفعة ابدية وكم من شئ يثبت تبعا
لا قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق قال بعض الاكابر حاصله ان
الايمان في نفسه خير وحسن ولا ضرر فيه وانما وقع في الضرر باعتبار وقوع اتفاق ان ايمانه صادف
كفر المورث والزوجة فبهذا الاعتبار وقع الحرمان والفرقة ونظيره هبة القريب وقبولها فان تملك القريب
موجب لعتقه فالهبة نفسها ليست بمفضية الى خروج الموهوب عن ملك الموهوب له ولا قبولها مفض
اليه بل الخروج لانه صادف بملك القريب فالهبة موضوعة بالذات للتملك واما الخروج فقد لزم من
خارج بالتبع والثاني اي القبيح المحض كالكفر فانه ضرر محض اما في الآخرة فلقوله تعالى والذين
ماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم
ينصرون واما في الدنيا فللحرمان عن الميراث عن الولي المسلم ووجوب القتل ولزوم الجزية والقياس
ان لا يصح منه لانه ضرر محض والصبي محل المرحمة والشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف هما
يقولان ان الكفر لا يصح من الصبي لكن ابا يوسف في صحة ايمانه وافق ابا حنيفة لانه نافع محض والكفر
ضار محض فابو حنيفة يحكم بصحة الايمان وصحة الكفر في حق احكام الدنيا وفي عدم تصحيح كفره في حقها
موافق للشافعي وهو يحكم بعدم تصحيح الاسلام والكفر في حق احكام الدنيا والحاصل ان الشافعي

استمر على اصله وهو ان الصبي لا يستحق العقوبات فلا يصح منه الكفر ولا الايمان في الاحكام الدنياوية لان فيه عقوبة كالحرمان عن الارث وتفرق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزمه الضرر بالتبع فيصح لكن يصح كفره استحسانا عندنا في احكام الآخرة فقط دون احكام الدنيا يصح اتفاقا بيننا وبين الشافعية حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا وبين المص وجه الاتفاق في الحاشية بقوله فان الكل متفقون على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافلة انتهت قال بعض الاكابر عبارة الحاشية في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ بل موضعه القسم الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فانه ظاهر ان وقوع العبادات نافلة لا يدل اصلا على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الآخرة ووجه بعض الشراح بانه قد ثبت بالحديث المتواتر او المشهور انما الاعمال بالنيات ان ثوابها منوط بها وهذا بالاجماع كما نطق به كتب الاصول والفقه واذا ثبت اتفاقا ان صلوة الصبي نافلة اي يجر الثواب في الآخرة فقد صحت واعتبرت نيته في استجلاب الثواب واذا اعتبرت في الثواب اعتبرت في العقاب ايضا فانه لا فارق بينهما اذا كان الصبي عاقلا صالحا للنية فحكموا بصحة كفر الصبي العاقل لانه اختار الكفر بالنية والقصد فيترتب عليه العقاب في الآخرة وهذا وجه الاتفاق في صحة كفره في احكام الآخرة وفيه انه قد مر انه قد صح كفر الصبي في حق احكام الدنيا عندنا وفي حق احكام الآخرة اتفاقا واحكام الآخرة مثل وجوب صلوة الجنازة واستحباب الدعاء والصدقة لايصال الثواب في الآخرة الى الميت المسلم وحرمتها للميت الصبي الكافر كما للميت البالغ الكافر لكن الصبي غير قابل للخطاب فايصال العقاب عليه بعيد عن الحكيم العظيم لان رحمته سابقة على غضبه بخلاف ايصال الثواب لايمان الصبي لان رحمته وسعت كل شيء فجعل المص اتفاق الكل على ثواب عبادات الصبي العاقل سببا لاتفاق الكل على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة بالتوجيه المذكور ليس بشيء على ان الثواب والعقاب ليسا من الاحكام بل هما ثمرتا اطاعة الاحكام وعدمها والله اعلم واورد على اتفاق صحة كفر الصبي العاقل في حق احكام الآخرة بان كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفار بين اهل الحق فينسبون الى الامام الاعظم التوقف والى الاشعرية العفو وهذا مناف للاتفاق والجواب ان الاختلاف في العقاب لا ينافي الاتفاق على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لانه عبارة عن العقائد الفاسدة فيكون قبيحا محضا

فلا يسقط بعذر غير مسموع وهو كونه محلا للرحمة قال في الحاشية وانما لو يسمع لان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة كذا في التقرير نقلا عن الكشف انتهت يعني ان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد والرسالة فاذا اختار ما هو قبيح محض مع وجود العقل والامتياز لم يكن معذورا فلهذا كان العذر غير مسموع والاولى في وجه الاستحسان ان يقال ان الكفر محظور مطلقا وانا مامورون بالمرحمة على الصغار فالحكم بصحة كفر الصبي في احكام الدنيا لينزجر عنه مرحمة لكفره للتاديب فان لم ينزجر ولم يرغب عنه صح كفره في حق احكام الآخرة ايضا وافهم كفره فتبين امرأته المومنة ويحرم الميراث بالردة ولما كان لقائل ان يقول اذا صح كفر الصبي وردته فلم لا يقتل بالردة كما يقتل البالغ بها قال وانما لم يقتل بل قبله اي القتل ليس بموجب الارتداد بل بالحراب اي المحاربة وهو ليس من اهلها كما لا تقتل المرأة المرتدة لانها ليست من اهل المحاربة ولو كان الارتداد سببا للقتل لقتلت المرأة المرتدة ايضا فعلم ان الرجل المرتد انما يقتل بسبب خوف المحاربة من المسلمين ولما كان لقائل ان يقول فاذا صح ارتداده فبعد وقوع الارتداد يلزم ان يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ لانه من اهل الحرابة قال ولا يقتل بعد البلوغ لان في صحة اسلامه خلافا فابين العلماء فاورث شبهة في ثبوت الردة في حال الصبا فلا يوجد موجب القتل وهو الردة في حال الصبا يقينا فسقط اعتباره فلا يعود بعد البلوغ فلا يقتل بعد البلوغ لعدم موجبه فلا يرد ما قال بعض الاعاظم من ان الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف فيه ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب الذي هي الردة متحقق بعد البلوغ بلا شبهة فلا يصح الدرء وجه عدم الورود انه لا يعود بعد البلوغ ولو فرض العود فلا يعود الا ما كان قبله وما كان قبله الا شبهة الردة وهي الشبهة في وجود الموجب فتندرء الحد بها بعد البلوغ البتة والثالث

وهو الدائر بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت دون وقت آخر كالصلوة مشروعة فيما عدا الاوقات المكروهة والصوم فيما عدا الايام الخمسة وغير مشروعة فيما نهي عنها فيها فلا يصير واجبة الاداء على الصبي للحرج مع سقوط مشروعيتها في بعض الاوقات بعد مباشرته اياها اي بعضها يصح بدون اذن الولي لانه لا يصح الشروع للجهاد لقصد الثواب والاعتياد بدون اذن الولي لاحتمال الضرر بالهلاك للثواب والاعتياد عليه ولا عهدة عليه الا اتمامه لانه لا يجب عليه

اداء شیء لعدم کونه مکلفا فلا یلزم المضی علیه بالشروع ولا یلزم القضاء بالافساد بخلاف ما کان قابلا
من العبادات لا یصح منه لان فیه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع ومحجور عن الشرعیات المالیة بوجوب
المرحمة علی الصبی واورد بان الضرر فی الشرعیات المالیة من العبادات فی الدنیا وفیها ثواب
فی الآخرة وثواب الآخرة اکثر خیرا من الضرر فی الدنیا فینبغی ان یصح منه اداء العبادات المالیة للثواب
العظیم والمرحمة فی هذا الا فی المنع واجاب عنه بعض الشراح بان الثواب فی الشرعیات المالیة مشکوک ولم
یثبت نص قوی فی هذه المادة والضرر فی الدنیا بتضییع المال متیقن فالقول بصحة الزکوة ترک المرحمة
الواجبة لان فیه اثبات الضرر الیقینی بتوقع النفع الوهمی وهذا لیس بشیء لان ثواب الاعمال بالنیات ثابت
بالاجماع والصبی العاقل من اهل النیة فثواب الآخرة للصبی بالنیة متیقن قطعا والرابع وهو حق العبد
کقبول الهبة یصح مباشرته منه بلا اذن ولیه لانه نفع محض والصبی واجب المرحمة
وهذا القسم مشابه للقسم الاول فانه من حیث ذاته حسن ولکن قد یلحقه ضرر بالتبع فی بعض المواد کما ذکر لک
هذا القسم جالب للنفع من حیث الذات وان کان قد یلحقه ضرر بالتبع کما اذا کان الواهب مخادعا
بالهبة للموهوب له کقاطع الطریق یهب الانسان لیطمئن قلبه فیقتله فی الطریق فقبوله لها بلا اذن
الولی یفضی الی الضرر بالتبع لکن لما کان هذا الضرر قلیل الوقوع لا ینبغی ان یترک الحکم المشتمل علی الخیر
الکثیر فی حق الصبی الذی یجب المرحمة علیه لتوهم الضرر القلیل الوقوع ففتح باب صحة المباشرة
لجلب المنفعة الکثیرة بدون اذن الولی مرحمة البتة فکما ان فی عالم الایجاد لا یترک الخیر الکثیر للشر
القلیل کذلک فی عالم الاحکام لا یترک الحکم المشتمل علی الخیر الکثیر فی حق الصبی الذی یجب علیه المرحمة
لعروض توهم الضرر القلیل الوقوع ولذلک ای لاجل ان مباشرة النافع المحض یصح من الصبی العاقل
من غیر اذن الولی للمرحمة یجب اجرة العمل المحجور ای الصبی الممنوع من القسم السادس مثل الاجارة
والبیع وغیرهما من المعاوضات من غیر اذن الولی اذا استاجر نفسه من غیر اذن الولی وفرغ
عن العمل مع بطلان العقد الذی عقد بلا اذن الولی اذا کان الصبی حرا یعنی ان القیاس ان
لا یجب الاجرة لبطلان العقد فان عبارة الصبی لا اعتبار له فی القسم السادس بغیر اذن الولی فهو محجور
فیه للتضرر بلا انضمام رای الولی لکن الاستحسان یقتضی وجوب الاجرة اذا کان الصبی حرا سواء
تضرر بعد العمل بالهلاک او النقصان او لم یتضرر لانه لا یتحقق الغصب فی حق الحر حتی یجب قیمته بالهلاک

والنقصان فانه لاقيمة له فاذا فرغ عن العمل صح العقد في حق الاجرة على كل تقدير لانها منفعة محضة بعد
العمل موجب للاجر المسمى بعد العمل للمرحمة والشفقة دون اجر المثل لانه ليس له علاقة مع العقد بخلاف
العبد اذا كان محجورا سواء كان صبيا او بالغا كما قال واما العبد المحجور اذا آجر نفسه بلا اذن سيده
فيجب له الاجر بشرط السلامة بعد الفراغ عن العمل فلو هلك نفسه او عضوه في هذه الاجارة فالقيمة
واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا لاستخدامه من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة
عليه وهلك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر واستحق الصبي الرضخ بالضاد والمهملة الخاء
المعجمة وهو مال اقل من سهم الغنيمة مع عدم جواز شهود القتال اي القتال والجهاد بدون الاذن
من الولي بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الجرح مع عدم الوجوب
عليه فاما بعد الجهاد وانهدام الاعداء وحال اخذ القسمة نفع محض فحكم بالاستحقاق للمرحمة والخامس وهو الضار
المحض كالطلاق ونحوه مثل الهبة والعتاق فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي
على الصبي غيره اي غير الصبي كالولي والقاضي فلا يصح طلاق امراته منه ولا من الولي اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان ولاية الولي للشفقة ولا شفقة فيه ههنا لكونها ضررا محضا والولاية انما هو لاندفاع
المضرة فان قيل انهما قد يتضرر وقد ينتفع كالبيع والاجارة فينبغي ان يعد من القسم السادس الذي فيه نفع
مشوب بضرر يقال الضرر فيهما ظاهر وهو خروجهما من ملكه واما النفع فاقل القليل في الدنيا وهو غير معتد
فلا يعد من القسم السادس واما العتاق والهبة فلو نوى فيهما لله تعالى فهذه التبرعات المالية
من العبادات داخلة في القسم الثالث قال شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي
حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امراته لا يكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية
فان الطلاق يملك بملك النكاح فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح ولا ضرر فيه اي في
ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي للمرحمة بل في عدم الملك ضرر وانما هو اي الضرر في الايقاع
فلا يصح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة وح لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه
لدفع الضرر كان صحيحا قال في الحاشية وبهذا تبين فساد قول من قال لو اثبتنا له
ملك الطلاق كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر

شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة وذلك لانا لا نسلم خلوه عن حكمة اذ الحكم ثابت في حق عند
الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا
وجدته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ هكذا في التقرير
انتهت ولما كان لقائل ان يقول اقراض مال الصبي مثل طلاقه داخل تحت الضرر المحض فينبغي ان لا يجوز
اقراض ماله مع انه يجوز اقراض القاضي ماله وهو ضرر محض لانه ازالة اليد مع انه لا نفع فيه اصلا قال
وانما يجوز اقراض القاضي ماله اي مال الصبي دون ما عداه من الاولياء كالاب وغيره من المستقرض
من الملي اي الغني لانه اي الاقراض من الملي ليس تبرعا بل حفظ المال مع قدرة الاقتضاء
اي الاخذ بعلمه فلا احتمال للجحود وقال بعض الاعاظم ههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد
لكن ههنا احتمالات اخرى كانعزال القاضي او افلاس المديون او غيبوبته غيبوبة منقطعة الى
غير ذلك وقال بعض الاكابر لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء بخلاف الاب
فانه لا يجوز اقراضه مال ابنه الصغير لانه يحتمل الهلاك بالجحود الا في رواية يجوز فان الاب لوفور شفقته
لا يقرض ماله الا حيث يمكن استيفاءه بان كان المستقرض مثلا رجلا صالحا معروفا بالصلاح و
شهد الاب على الشهود عند الاقراض ولا يقرض الا عند هلاك المال بدون القرض فاذن جوز للاب
لان فيه منفعة الصبي وهو واجب المرحمة والسادس وهو حق العبد الدائر بين النفع والضرر كالبيع والاجارة
وغيرهما من المعاوضات ففيها نفع لاحتمالها الربح مشوب باحتمال ضرر كخسارة المال
والصبي وان كان عاقلا لكن فيه نقصان العقل فلا ادراك له بعواقب الامور وحقيقة الحال
فبانضمام راي الولي يندفع الاحتمال للضرر فيملك الصبي معه اي مع اذن الولي ولا يملكه
وحده ثم عند ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي في نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر
من الولي كان كالبالغ فيملك الصبي العقود بغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات
عن الامام ابي حنيفة فيملك الصبي البيع مثلا بغبن فاحش وا مع الولي في رواية عنه ولا يملك
في رواية اخرى عنه لان الولي متهم في الاذن بجواز ان يكون اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله ولا
كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود بالغبن الفاحش مع احد لا مع الولي ولا مع الاجانب

وفی کونهما اظهر لان الاذون انما اعتبر شرعاً لیامن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذونه لم یقع فی محله والعذر للامام ان مظنة ثبت حکمه عدم الضرر وتخلف الحکمة عن المظنة لا یوجب عدم العلیة کسفر الملک المرفه تثبت للرخصة مع انفکاکه عن الحکمة فکک ههنا مسئلة سفر المعصیة کسفر الباغی وقاطع الطریق

لا یمنع الرخصة عندنا خلافاً للائمة الثلثة لنا الاطلاق ای اطلاق النصوص الواردة فی باب الرخصة المتعلقة بالسفر قال الله تعالی فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ

مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فالسفر فیه مطلق عن قید الطاعة والمعصیة فتثبت الرخصة فیهما وفی صحیح المسلم

عن ابن عباس رضی الله عنه فرض الله الصلوة علی لسان نبیکم فی الحضر اربعاً وفی السفر رکعتین والاحادیث فی هذا الباب کثیرة فابو حنیفة ابقی هذه النصوص علی اطلاقها وجوز الرخصة للمسافر مطلقاً مطیعاً کان او عاصیاً وقالوا ای الائمة الثلثة الرخصة نعمة من الله تعالی علی عباده تخفیفاً علیهم فلا ینال هذه النعمة بالمعصیة لانها لا تکون سبباً للرحمة والرفاهیة بل هو موجب للغضب والعذاب کالسکر من المحرم فانه لا یکون سبباً للنعمة قال بعض المحققین الظاهر من المتن ان الدلیل واحد والغرض من قوله کالسکر التنظیر فقط والنظر الدقیق یحکم بان حاصله یرجع الی استدلالین احدهما ان المعصیة لا یوجب الرحمة فسفر العاصی لکونه معصیة لا یوجب الرفاهیة والرخصة ایضاً اما المقدمة الثانیة فظاهرة واما الاولی فالدلیل علیها ان الرخصة تخفیف من الله تعالی علی عباده والمعصیة لا یفضی الی التخفیف وقد قال الله تعالی ولا ینال عهدی الظالمین والثانی القیاس علی السکر فان شرب الخمر لکونه معصیة لا یوجب التخفیف بالاتفاق حتی یعتبر طلاقه وعتاقه مع کونه زائل العقل ولیس موجبه الا المعصیة فالسفر اذا کان معصیة کیف یوجب النعمة قلنا فی الجواب عن استدلالهم انا سلمنا ان النعمة لا ینال بالمعصیة لکن لیست المعصیة ایاه ای السفر بل المعصیة مجاورة للسفر خارجة عنه فالمسافر القاطع للطریق له وصفان احدهما قطع المسافة من مکان الی مکان والثانی المحاربة مع الله ورسوله بسبب قطع الطریق والفساد فی الارض والمعصیة هو الثانی لا الاول والسبب لنیل النعمة هو الاول اعنی نفس السفر لا الثانی فعلم ان السفر نفسه لیس بمعصیة وانما المعصیة الامر المقارن له والنجعله سبباً للرخصة حتی یلزم نیل النعمة بالمعصیة وانما نجعل السفر نفسه موجباً وهو لیس بمعصیة فصار سفر المعصیة کالصلوة فی الارض المغصوبة فانها فی نفسها لیست معصیة بل طاعة لکونها

عبارة عن القيام والقعود على الوجه المشروع وشغل ملك الغير مجاور له بدون اذنه وهو معصية والاول يكون سببا
لنيل النعمة بخلاف الثاني بخلاف السبب الذي هو المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم
وفيه ما قيل انا وان سلمنا ان السفر ليس معصية لكن المعصية عارضة له البتة والقبيح بالعرض قد يغلب على
القبيح بالذات لكونه اثقل من الثاني كما ان القبيح لذاته وهو الكذب قد يترك به الحسن لذاته وهو الصدق
اذا كان لعصمة نبي او انقاذ بري مع انه حسن لذاته وقد صار قبيحا بالغير وقدم الاول لكون المفسدة فيه اثقل
من الاول فكذلك فيما نحن فيه وان كان السفر في نفسه مباحا ولكن صار قبيحا بالغير وهو عروض الخروج
عن طاعة الامام الحق او قطع الطريق فيكون اثقل من الذي هو معصية في نفسه كشرب الخمر مثلا لان
ضرره يرجع الى نفس الشارب فقط ومضرة السفر الكذائي يرجع الى العباد ايضا ولا ريب ان اضرار العباد
اثقل من عدم امتثال امر الله تعالى فانه غفور رحيم يعفو ما يشاء من حقوقه دون حقوق العباد فلا يكون مثل
هذا السفر سببا لوصول النعمة وما قال بعض الاعاظم ان السر فيما ذكر ان السفر لما كان تبتني عليه بعض العبادات
كالجهاد والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب رتب الشارع تعالى
عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الكثير فلا يبطل سببيته بعروض معصية مجاورة اياه تقصير
من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع في شرع الرخصة الترفيه بالمعصية بل
بما هو في ذاته يمنع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال ففيه نظر لان المعتبر في الافعال الاغراض والغايات
فاذا كانت غاية امتثال هذا السفر هي المعصية كيف يكون هذا السفر سببا للرفاهية والنعمة فلا يصح الفرق
بين سفر المعصية والسكر بشرب الخمر اصلا وبالجملة غاية الشئ اذا كانت معصية لا يكون هو سببا للرفاهية
اصلا قال في الحاشية وقد احتجوا عليه ايضا بقوله تعالى فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا
عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون
المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين
بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس
يعني ان الله تعالى علق رخصة اكل المحرمات بعدم البغي وعدم المعصية فالعاصي بسفره ان اضطر فلا يحل
له الاكل لانه عاد واذا كانت هذه الرخصة متوقفة على عدم البغي والمعاداة فالرخص التي دونها كالافطار وقصر
الصلوة المتعلقة بالسفر اولى بان يتوقف عليهما قلنا اولا معناه غير باغ اي غير متجاوز

فی الاکل قدر الحاجة للتلذذ و لا عاد علی آخر بالاستناد علیه یعنی معنی قوله تعالی
غیر باغ ولا عاد فی الاکل مجاوز فیه حد الشبع ولا عاد علی المضطر الآخر باخذ میتته ایثاراً لحیوة نفسه علی حیوة اخیه
وهو اعم ممن کان سفره للبغاوة او التعدی لقطع الطریق فلا یکون الآیة دالة علی ما قالوا و ثانیا منقوض
بالمقیم المضطر العاصی فانه یباح له الاکل اجماعاً یعنی لو کان معنی الآیة ما قالوا لزم ان یکون
رخصة اکل المیتة مختصة بالمضطر المخصوص وهو من لا یکون باغیا خارجا علی الامام ولا ظالما علی المسلمین
فلا یجوز الرخصة للمقیم المضطر العاصی مع انه یباح له ذلک اجماعاً فعلم ان المناط هو الاضطرار سواء کان
مجامعا مع المعصیة او لا فکذا مناط الرخصة فی السفر هی المشقة سواء کان مجامعا مع المعصیة او لا و
ثالثاً القیاس بنا فیه الاطلاق ولا تخصیص ابتداءً به عندنا کما سیأتی انتهت حاصله انهم
قاسوا السفر المقارن للمعصیة بالاضطرار المقارن لها وهو غیر صحیح فان النصوص الواردة فی رخصة السفر
مطلقة بخلاف نص الرخصة بالاضطرار فانه مقید وان قیل نصوص السفر ایضاً مقیدة یقال التخصیص
ابتداءً لا یجوز عندنا واعتبار التخصیص بعد ملاحظة نفس الاضطرار بلا جامع ضرورة ان العلة فی صورة
الاضطرار اعم من ان یکون مجامعا للعصیان او لا فلا بد وان یکون علة الرخصة فی السفر ایضاً اعم من
ان یکون مجامعاً للمعصیة او لا حتی یصح القیاس مسئلة المواخذة بالخطاء جائزة عقلاً
لا خلاف فی انتفاء المواخذة عن الخطاء فی الآخرة شرعاً لقوله علیه الصلوة والسلام رفع
عن امتی الخطاء والنسیان وانما الخلاف فی انه یجوز المواخذة بالخطاء عقلا ام لا فمذهب اهل السنة
الی انه یجوز المواخذة به عقلا خلافاً للمعتزلة فهم یقولون ان المواخذة بالخطاء خلاف مقتضی الحکمة
فلا یلیق بالشارع الحکیم لنا معاشر اهل السنة ان الله تعالی امرنا ان نسئل بعدم المواخذة بالخطاء
حیث قال تعلیما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا ولو کان المواخذة
بالخطاء محالا یکون هذا سوالا بما یستحیل والسوال بما یستحیل باطل قیل ان المدح یجوز ان یکون
للخشیة من الله تعالی واعتراف العجز وخلوص النیة دون السوال بما لم یعلموا باستحالة قالوا
ای المعتزلة المواخذة انما هی بالجنایة وهی ای الجنایة انما تتحقق بالقصد ولا قصد
فی الخطاء فلا جنایة ولا مواخذة وهو المطلوب قلنا فی الجواب ان نفس الخطاء وان لم یکن
فیه قصد ولا جنایة ولا مواخذة ولکن المواخذة فی الخطاء لعدم التثبت والاحتیاط الواجب

يعني ان المواخذة في الخطاء من جهة ترك التثبت والاحتياط الواجبين والتثبت وكذا الاحتياط
محل القصد فتركهما او وجوبهما يفضي اي المواخذة قال بعض الشراح ان النزاع لفظي فان المجوزين
للمواخذة في الخطاء يجوزونها بالنظر اي اللواحق والعوارض والنافين كالمعتزلة ينكرونها بالنظر
اي نفس ذات الخطاء وفيه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاء لما كان سببا عن عدم التثبت
الذي هو الجناية صار هو ايضا جناية فيجوز المواخذة به ايضا وايضا لنا ان نقول ان المواخذة بعدم
التثبت فقط لا بفعل الخطاء حتى يرد عليه هذا الايراد بل نقول ان المواخذة بالخطاء لكن لكونه مسببا
عن فعل اختياري وهو عدم التثبت الذي هو الجناية فصار هو ايضا جناية فيجوز المواخذة به ثم ان الخطاء
وان كان جناية الا ان فيه شبهة العدم اي شبهة عدم الجناية فلا يؤخذ بحد ولا قصاص
في الفعل خطاء الا انهما يسقطان بالشبهة دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال
فان اتلف مال الآخر خطاء يجب عليه ضمانه ولا يعد اتلافه كالعدم وذلك لانه جزاء المحل
وهو المال فيجب مثله عليه عند اتلافه ولو خطاء ويقع طلاقه اي طلاق الخاطي
عندنا اي عند الحنفية في القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرأته وصورة الطلاق
خطاء ان يقول اسقني مثلا فجرى على لسانه انت طالق فيقول ابو حنيفة رحمه الله يقع الطلاق
قضاء اي القاضي يحكم بالطلاق في هذه الصورة واما فيما بينه وبين الله تعالى فلا طلاق لعدم
القصد والله تعالى يعلم الباطن والقاضي انما يحكم بالظاهر خلافا للشافعي فانه قال
طلاق الخاطي لا يقع لان اعتبار الكلام انما هو بالقصد ولم يوجد كما في النائم والمغمى عليه فانه
لا يصح طلاقهما لانتفاء القصد فكذا لا يقع الطلاق من الخاطي ايضا لهذا الوجه بعينه قلنا في
الجواب الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي يتعسر الاطلاع عليه فان الباطن لا يعلمه الا الله تعالى
فكيف يناط الحكم على الامر الخفي فاقيم الدال على القصد وهو تمييز البلوغ مقامه اي مقام القصد
المدلول وحاصله على ما قيل ان الاحكام المنوطة بالامور الخفية اذا تعسر الاطلاع عليها
يدار فيها الاحكام على دلائلها وهي المظنة فالطلاق في نفس الامر وان كان منوطا بالقصد
البالغ ولكن لما كان الاطلاع عليها عسيرا اقيم الدال اعني تمييز البلوغ مقام المدلول اعني
قصده فان العاقل البالغ لا يفعل الفعل في الاكثر الا بالقصد بخلاف النائم فان النائم يقع عنه الافعال

كثيرا بلا قصد فلا يكون الصدور دليلا عليه فان الدليل لابد ان يلازم المدلول ويقارنه اقترانا اكثريا

مسئلة الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس كقطع الراس وشق البطن وبالجملة كلما يؤدي الى الهلاك غالبا سواء كان قطع عضو او افناء تمام البدن واما الاكراه بما يفوت عضوا لا يؤدي الى الهلاك عادة كقطع اليد او الاصبع مثلا فحكمه ايض مثل حكم الاول لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها سواء افضى الى الهلاك او لا ولا يكفي في الملجئ الاكراه بالتهديد بهذا القدر بل لابد من غلبة ظن المكره انه يفعله

وغيره اي غير الملجئ كالحبس والضرب وهو اي الاكراه مطلقا بنوعيه بالفعل المكره عليه كالصلوة التي اكره عليها والتكليف بنقيضه كالاجتناب عن الشرب الذي اكره عليه مطلقا سواء كان ملجيا او غير ملجئ والحاصل ان الاكراه على الفعل لا يمنع التكليف الواقع عليه كالاكراه على الواجب والحرام مثلا فمن اكره على ترك الصلوة لا يخرج عن التكليف بل الصلوة واجبة والترك حرام وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ دون غيره حاصل قول هذه الجماعة ان الاكراه الملجئ مانع من التكليف بما اكره عليه وغير الملجئ غير مانع وقالت المعتزلة يمنع الاكراه في الملجئ مطلقا وفي غيره في عين المكره دون نقيضه كما اذا اكره على ترك الصلوة بغير الالجاء فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها لنا ان الفعل الذي اكره عليه وكذا ضده سواء كان غرضه الاكراه الملجئ او غيره ممكن في حد ذاته فان الفعل محتاج الى الفاعل وكلما هو محتاج الى شئ لا يكون واجبا بالذات ولا ممتنعا كك والفاعل متمكن من ايقاع ذلك الفعل ايض كيف لا يكون متمكنا وهي يختار اخف المكروهين اذا اكره بقتل نفسه على قتل نفس الغير ولاريب ان الثاني اخف من الاول اذ الانسان يقدم حيوة على حيوة اخيه فيختار قتل غيره وحيوة نفسه ولذا قد يفترض ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يكون شرب الخمر واجبا على المكره عليه لانه تعالى قد استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة ولاريب في ان المستثنى مغاير للمستثنى منه فيكون مباحا فياثم بتركه لو صبر وقتل لانه قد ارتكب المنهي عنه مع وجود الامر المبلح وقد يحرم ما اكره عليه كعلى قتل مسلم ظلما فان قتل المسلم حرام ابدا فيوجر على الترك لانه تحرز عن الحرام مع الداعي اليه كعلى اجراء كلمة الكفر على اللسان والفرق بين الصورتين ان في صورة الاكراه على قتل المسلم قتله حرام وفي صورة الاكراه على اجراء كلمة الكفر

يكون الاجراء مباحاً بمعنى انه يعامل به معاملة المباح بعدم الاثم ولكن التحرز في كل منهما موجب للاجر وقال المفصلون وهم الذين فرقوا بين الملجي وغيره بان الاكراه الملجي مانع من التكليف مطلقاً دون غيره ان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع ضرورة ان الانسان مضطر في اختيار نفسه وسلامة اعضائه والتكليف بهما اے بالواجب والممتنع محال لاجتماع الاختيار واللااختيار فيهما بخلاف الاكراه الغير الملجي كالحبس والضرب فانه قد لا يكون الانسان مضطرا فيهما فلا ينافي التكليف قلنا لا نسلم ان الفعل المكره واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الفعل في نفسه ممكن والفاعل قادر عليه والايجاب اے ايجاب المكره عليه والامتناع اے امتناع ضده انما جاء بالشرع قال الله تعالے ولا تلقوا بايديكم الے التهلكة او بالعقل ضرورة ان العقل حاكم بان اهلاك نفسه واضاعة اعضائه ليس بحسن وهذا غير مناف لاختيار الفعل بل هو مرجح لا موجب بان يبلغ الترجيح الے حد الوجوب فان كثيرا من الافعال التي اوجبها وادرك العقل حسنها تترك لدواعي النفس وغيرها فلا يكون الوجوب الشرعي او العقلي موجبا لوجود الافعال بل يكون مرجحا له وهو لا ينافي الاختيار فلم يثبت الاضطرار فلا يبطل التكليف فتامل وقالت المعتزلة القائلة بان الملجي مانع مطلقا وغيره في عين ما اكره عليه دون نقيضه اذا اكره بالاكراه الغير الملجي على عين المامور به فالاتيان به اے بما اكره عليه لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا بالذات الے دفع المضرة الجسمانية فالاكراه هو الباعث الے ارادة الفعل دفعاً للمضرة وبالنظر اليه يفعل الفعل المكره لا لداعي الشرع يعني لا يلاحظ جهة الشرع فلا يثاب عليه اي على ذلك الفعل فلا يصح التكليف به لان انتفاء الثواب دال على انتفاء التكليف فالاكراه لا يرفع التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه بخلاف ما اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع فانه انما ياتي به لداعي الشرع دون دفع المضار عن نفسه بل فيه اختيار المضرة الموعودة من المكره فيثاب على ذلك التقدير فلا يرفع الاكراه التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه قلنا في الجواب عن الاستدلال صحة التكليف بالضد في الاكراه الغير الملجي كما جوزه المعتزلة يقتضي المقدورية لان التكليف بالشئ يستلزم مقدوريته فيصير الضد مقدورا والقدرة على الشئ قدرة على ضده لانها عبارة عن صحة الفعل وتركه فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة عليه فصار المكره

عليه مقدور أو كل مقدور يصح التكليف به فيصح التكليف بالفعل المكره عليه فلا يصح قولهم الاكراه ينافي التكليف وفيه انه انما يضر المعتزلة لو جعلوا مدار انتفاء صحة التكليف انتفاء القدرة ولو كان مداره عندهم شئ آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع النية الخالصة لله تعالى كما هو الظاهر من قولهم لداعي الاكراه فلا اتجاه له فتامل مسئلة لا حرج عقلا او شرعا في الدين اما عقلا فلانه بعد معرفة الصانع وصفاته الكمالية يحكم بان مثل هذا الحكيم المستجمع لصفات الكمال لا يوقع عباده في الحرج واما شرعا فلانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ينفي تكليف العبد بما يمتنع عنه ظاهرا او عادة وان امكن امكانا ذاتيا وهو اي الحرج كلي مشكك لان بعض افراده اقوى واكمل في معنى الحرج من البعض الآخر والاول كالعاجز من كل وجه والثاني كالعاجز من بعض الوجوه كالمريض والمسافر والامكان منوطة بقدر الحرج فالحرج الكامل يوجب اشد انحاء التشكيك والناقص اخفها ومعرفة القدر تتحقق من جهة الشرع كما قال فلهذا لم يجب شئ على الصبي العاقل لضعف بدنه وعدم كمال عقله ولا على المعتوه البالغ لنقصان عقله وان كان بدنه كاملا فان الايجاب عليهما يؤدي الى الحرج الكامل خلافا لابي زيد فانه يقول ان الواجبات يجب عليهما لكنها يسقط اداؤها بعذر الصبا وعدم الفهم ولم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس للحرج فيه لكثرتها دون قضاء الصوم لعدم الحرج لقلته قال في الحاشية يعني انهما اي الحيض والنفاس لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء ولذا يصح افعال الحج عن الحائض والنفساء سوى الطواف لان الطهارة شرط فيه لكونه في المسجد ولا يجوز فيه الدخول معهما فقد سقط الاداء بالعذر لانتفاء الشرط ودفع الحرج الا ان الشارع جعل الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلوة على وفق القياس والصوم على خلافه لتادیته مع الحدث الاصغر والاكبر عند الائمة الاربعة ثم انتفاء وجوب القضاء عليها للحرج اللاحق لها في حد الكثرة بخلاف الصوم ولا حرج في وجوب القضاء عليها لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس نادر فيه يعني لما ثبت انه لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة الساقط في حالة الحيض والنفاس دون الصوم لان في الاول حرجا لان الحيض للمراة في العادة يقع في كل شهر واقله ثلثة ايام فيكون السنة بحساب اقل ايام الحيض مائة وثمانين يوما والصوم

ثلثة ایام ولاریب ان فی قضاء الصلوة بالعدد المذکور حرجا لایوجد فی قضاء صوم ثلثة ایام واما النفاس
فغایته ان یقع فی السنة مرة ففی صورته لزوم قضاء صلوة یبلغ فی السنة الی قضاء مائتی صلوات
وفیه حرج لایکون مثله فی الصوم بل یوجد فیه النقص فان النفاس یجوز ان لایتحقق فی السنة
فی شهر رمضان بل فی غیره واذا وقع فیه فلا یلزم ان یستوعب تمام الشهر بل یجوز ان یقع فی
الاوائل فقط او الآخر فقط کذا قیل ثم اختلف فی انه هل وجب اداء الصوم علیها فی حالتی
الحیض والنفاس ام لا ونقل السبکی عن اکثر الفقهاء نعم لتحقق الاهلیة والسبب هو
شهود الشهر ولان القضاء استدراک لما فات وقیل لایجب واختاره
ابن الهمام لانتفاء الشرط والسبب لیس موجبا مطلقا والقضاء یترتب
علی سبب الوجوب کما فی النائم ولان الاداء حرام منهی عنه فلا یکون واجبا انتهت
ولعل الحق ماقال بعض الشراح ان النزاع لفظی فان القائل بوجوب الاداء علیها فی تینک
الحالتین اراد منه وجوب الاداء التقدیری بمعنی انه لولم یکن تلک الحالة لوجب علیها اداء الصوم
وقد مر سابقا ان بعضهم قالوا ان القضاء مرتب علی وجوب الاداء دون اصل الوجوب و
قالوا ان النائم یجب علیه اداء الصلوة تقدیرا بمعنی انه لولم یکن النوم لوجب الاداء والقائل بعدم
وجوب الاداء اراد الحقیقی ولاریب فی انتفائه فان الحالة مانعة والصوم معها ممنوع و لاجل ان
لاحرج فی الدین شرعت العبادات فی المرض قاعدا ومضطجعا فان فی القیام حرجا
ولاجل ذلک انتفی الاثم فی الخطاء مجتهدا وانتفی الاثم فی النسیان ولاجل ذلک
ایضا سقط اکل الصائم ناسیا عن درجة الاعتبار فی حق فساد الصوم قال النبی صلی الله علیه
وسلم من نسی وهو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه وانما اطعمه الله وسقاه ولذلک خفف
فی السفر فشرعت الرباعیة رکعتین وشرع مسح الخف الی ثلثة ایام وثبت الرخصة
للمسافر بالشروع فی السفر قبل تحققه فان السفر المعتبر فی السببیة للرخصة هو مایقطع به ثلثة منازل
وهو قبل التمام فی اوان الشروع ثبت للرخصة مع ان المسبب انما یثبت بعد تمام السبب و
لیس ذلک الا لدفع الحرج ولو اقام المسافر قبل المدة ای قبل مدة السفر صح له الاقامة
ولزمت احکام الاقامة لو کانت الاقامة فی المفازة لانه دفع لها ای للرخصة

وبعدها اے بعد تمام المدة وہی سفر ثلثة منازل لا یصح نیة الاقامة الا فیما یصح نیة الاقامة
فیه یعنی العمران لانه دفع للسفر بعد تحققه وتجدید اقامة فلا بد من موضع یصلح لا تبدائهما
مسئلة العبد اهل للتصرف فی العقود وملك الید عندنا خلافا للشافعیة لنا انهما
ای التصرف وملك الید باهلیة التکلم ای باهلیة قول الایجاب والقبول والاقرار وغیر
ذلک وباهلیة الذمة ای باهلیة نزول الاحکام والمراد بها کون الانسان صالحا لان یخاطب
بالاحکام والاولے اے اهلیة التکلم انما یکون بالعقل وهو موجود فی العبد وهوای العقل لا یختل
بالرق ولذا ای بعدم اختلال العقل بالرق کانت روایته ای روایة العبد فی الاحادیث
ملزمة للعمل للخلق فعلم ان لیس فی عقله اختلال ولو کان فی عقله اختلال کیف یقبل روایته فیما
ہو من مهمات الدین بل رب رقیق یکون اعقل من الاحرار والثانیة اے الذمة باهلیة
الایجاب علیه والاستیجاب له وتحققها اے لتحقق تلک الاهلیة خوطب بحقوقه تعالی
کالایمان والصلوة والصوم قال فی الحاشیة بخلاف الحج لما روی عنه صلی اللہ علیه وسلم
ایما عبد حج ثم عتق فعلیه حجة وبخلاف الجهاد فلیس القتال له الا باذن المولی انتهت اعلم
ان العبد لا یقدر علی منافع بدنه لکونه مملوکا للمولے الا انه استثنی منافع بدنه عن ملک المولی فی بعض
العبادات کالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم یستثن فے البعض نظرا للمولے کالحج والجهاد فلا
یحل له القتال بغیر اذن المولے اتفاقا ویصح اقراره بالحدود والقصاص والمراد الاقرار بما یوجب
الحدود والقصاص علیه کالاقرار بالزنا والسرقة المستهلکة واما القائمة فیصح اقرار الماذون بها
بالاتفاق واما العبد المحجور ففیه خلاف بین الامام الاعظم وصاحبیه کما فصل فے مقامه وانما الحجر ای
المنع عن التصرف لحق المولے یعنی یمنع غیر الماذون من التصرفات المالیة لحق المولے
فاذنه ای اذن ذلك المحجور دفع المانع عن صحة التصرف لا ان اذنه اثبات الاهلیة
الحادثة کما زعم الامام الشافعی قالوا اے الشافعیة القائلون بعدم اهلیة العبد لو کان
اهلا للتصرف کان اهلا للملك لان التصرف سبب له ای للملك ومسبب عنه ای عن الملك
لان البیع مثلا لا ینفذ فی ملک الغیر واذا کان نفاذه موقوفا علی الملک کان الملک سببا له
وہو مسبب عنه واللازم اے کون العبد اهلا للملک باطل اجماعا فکذا الملزوم وہو کونه اهلا للتصرف

ایضاً یکون باطلاً واذا لم یکن العبد اہلاً للتصرف بنفسہ لم یکن اہلاً للید لان الید انما یستفاد بملک
الرقبۃ او ملک التصرف وقد انتفیا فی حق العبد فینتفی ملک الید بانتفائہما قلنا فی الجواب التخلف
ای تخلف التصرف عن الملک لمانع متحقق ہہنا وہو حق المولے فان رقبتہ مملوکۃ لسیدہ فلو ثبت
الملک لکان الرقیق المملوک مالکاً وہو خلاف ما ثبت فی الشرع لا لعدم المقتضی ای لیس
تخلف المسبب عن السبب لعدم المقتضی بل المقتضی متحقق وہو اہلیۃ التصرف مع انعدام المقتضی
وہو اہلیتہ لملک الرقبۃ لتحقق المانع واما المسبب فہو وان استلزم وجود سبب ما لکن لا یستلزم وجود
سبب معین ویجوز تعدد الاسباب لاہلیۃ التصرف والحاصل انا لا نسلم ان ملک التصرف
انما یستفاد من ملک الرقبۃ لجواز تعدد الاسباب کما فی الوکالۃ لانہا تثبت ملک التصرف
ولا تثبت ملک الرقبۃ فرع لو اذن لہ المولی فی نوع من التجارۃ کان لہ ای للعبد
التصرف مطلقاً فی انواع التجارات غیر مقید بنوع من الانواع سواء اذن فیہ المولی او لم یاذن
قال فی الحاشیۃ ہذا عند علمائنا الثلثۃ لوجوہ فک الحجر المانع من التصرف باہلیتہ فیلغی
التقیید بنوع یعنی ان العبد اہل للتصرف وانما کان محجوراً للمانع وہو حق المولے وقد زال باذنہ فقد عاد ما
کان حاصلاً وہو جواز التصرف مطلقاً من غیر تقیید وقال زفر والشافعی یختص بما اذن فیہ
لان تصرفہ لما کان بطریق النیابۃ عندہما کالوکیل کان مقتصراً علی ما اذن فیہ ولا یثبت لہ عموم التصرف
الا بالتنصیص وفیہ ما فیہ انتہت وجہہ انا لا نسلم کون تصرفہ بطریق النیابۃ لکونہ اہلاً للتصرف بنفسہ
وفیہ نظر لان رفع الحجر فی نوع یجوز ان یکون لغرض لا یوجد فی نوع آخر فلا یلزم من اسقاط الحجر فیہ
الاسقاط فی کل نوع ودعوی ان الاسقاط لا یختص بنوع دون نوع غیر مسلم ضرورۃ ان الغرض
الداعی للاسقاط فی ہذا النوع قد لا یوجد فی نوع آخر فتامل ویثبت یدہ علی کسبہ کالمکاتب
وانما یملک حجرہ دون المکاتب لان فک حجرہ بلا عوض فیکون کالہبۃ بخلاف الکتابۃ فہو کالبیع
یعنی ان المانع من الکسب فی العبد الماذون انما کان حق المولے وقد زال بالاذن کما ان المانع
فی المکاتب قبل الکتابۃ کان حق المولے وقد زال بالکتابۃ فکان کسبہ لہ لا للمولے والفرق
ان المولے یملک حجر العبد الماذون بعد اسقاطہ لان مدار الحجر والاذن علی الملک فما دام ثبوت
کان حق المولے ثابتاً فیکون کالہبۃ ویملک الواہب فیہا الرد بخلاف الکتابۃ فان فک حجر المکاتب

بالعوض فیکون کالبیع ولا یصح الرجوع عنه مسئلة الموت هادم لاساس التکلیف لان
العبد اذا مات تحقق العجز الذی لا یرجی زواله فیسقط التکلیف تبه لفوات غرضه وهو الاداء بالاختیار
فلا یبقی علی ذمة المیت الا ما کان متعلقا بعین وههنا کلام وهو ان هذا الاستثناء غیر صحیح فان الودیعة
والمغصوب لا یتصور بدون القدرة مع انه لیس من باب التکلیف والاستثناء یقتضی کون
المستثنی من هذا الباب فلا یصح ان یکون استثناء مفرغا متصلا اذ لیس علی ذمة المیت ما کان
متعلقا بعین ایضا ولا یصح ایضا ان یکون منقطعا لانه مفرغ فیلزم ان یکون المنقطع مفرغا فالمستثنی
منه ههنا محذوف مع انه من اقسام المتصل والجواب ما افاد بعض الاعاظم ان الا ههنا صفة بمعنی غیر وهو فاعل
لا یبقی والحاصل انه لا یبقی علی ذمة المیت غیر المتعلق بعین او مال واما المتعلق بعین او مال فلا یبقی علی ذمته
ایضا لکن لصاحب الحق ان یاخذ من العین او المال کالمودع والغصب فان للمودع والمغصوب
منه ان یاخذه کما کان فی الحیوة وعلی الورثة ان یردوه او بمال ترکه کالدیون والوصایا فان
حق الدائن والوصی تعلق بمال ترکه المدیون والموصی والتجهیز یقدم علی الدیون والوصایا بالاجماع
لکون الحاجة الیه اقوی منها ای قضاء الدین کما کان یقدم لباسه فی حال الحیوة علی حق الغرماء حتی
لا یمکن لهم ان یمنعوه لمس الحاجة الیه ثم یقدم الدیون علی الوصایا لان الحاجة ای قضاء الدین اشد
من الحاجة الی الوصایا لان الدین واجب والوصیة تبرع واسقاط الواجب اهم من التبرع ثم تقدم
وصایاه اذا لم تجاوز الثلث ثم یجری المیراث بطریق الخلافة لان حاجة المیت ای من یخلفه فی
امواله باقیة بعد موته فاقام الشارع الوارث مقامه واذا لم یکن علی ذمة المیت المطالبة بشیء
من الحقوق فلا یصح الکفالة عنه بما علیه ای علی المیت من الدیون بعد الموت عند ابی حنیفة رح
لانها ای الکفالة عبارة عن ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة ومن ثمه یصح للدائن المطالبة عن الاصل
والکفیل علی السواء فلا بد ان یطالب من ایهما شاء ولا مطالبة ههنا فلا ضم فقضاء الدین کانه ساقط عنه فی
احکام الدنیا لان المطالبة لا یمکن مع انعدام المحل بالکلیة فلا یتحقق ضم الذمة ای الذمة وعندهما ای
عند ابی یوسف ومحمد یصح الکفالة عن المیت ولو لم یترک مالا ولا کفیلا وبه قالت الائمة الثلثة
لحدیث جابر هما علی فصلی علیه قال فی الحاشیة عن جابر کان رسول الله صلی الله علیه
وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت فقال اعلیه دین قالوا نعم دیناران

قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری هما علی یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم رواه ابو داود والنسائی کذا فی التقریر انتہت اعلم ان الروایات مختلفة ففی هذه الروایة دیناران وفی روایة اخری ثلثة دنانیر فقال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة صل علیه یا رسول الله وعلی دینه فصلی علیه وفی روایة وکان علیه ثمانیة عشر درهما او سبعة عشر درهما قیل هذا لان قیمة الدنانیر لعلها یبلغ هذا المقدار من الدرهم اذا القضیة مختلفة هذا دلیلهم النقلی واما العقلی فذکره بقوله

لان الموت لا یبرئ عن الحقوق شرعا ولذا یطالب المیت بها فی الآخرة اجماعا ولو ثبت

له مال یطلب به فی الحال ولا یتصور ذلک بدون ان یکون الدین علیه باقیا ولذا یصح التبرع بالاداء

ای باداء ما وجب علیه من الدین فلو لم یکن علی ذمة المیت لما صح اذ الاداء انما یکون بعد الثبوت علی الذمة والجواب انه ای الحدیث یحتمل العدة قال فی الحاشیة قال ابن الهمام وهو الظاهر اذ لا یصح الکفالة للمجهول انتہی لانها انما تتم بقبول المکفول فی المجلس ولم یوجد فیما نحن فیه لما فی لفظ عن جابر للحاکم وفی التقریر وهو مشکل یعنی یؤید عدم الکفالة ما اخرج حاکم عن جابر وقال صحیح الاسناد فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول هی علیک وفی مالک والمیت عنها بری فقال نعم فصلی علیه ثم قال فی التقریر من ان هذا ینافی العدة لان المتبرع لا یکون مشغول الذمة وههنا قد شغل رسول الله صلی الله علیه وسلم ذمة ابی قتادة بقوله هی علیک والتزم جابر ذلک بکلمة الایجاب فیکون کفالة مزیفة بما قال المصنف فقال ظاهر کما ینافی العدة ینافی الکفالة ایضا لعدم براءة المکفول عنه فی الکفالة فتامل انتہت یعنی ان فی الکفالة حین اداء الکفیل وان بطل مطالبة الدائن لکن ذمة المدیون لم یفرغ فان الکفیل یطلب ما اداه منه فهذا الحدیث کما یدل علی نفی الوعد

لکن یدل علی نفی الکفالة ایضا ویحتمل ان یکون اقرارا بکفالة سابقة علی الموت و

فیه ما فیه قال فی الحاشیة اشارة الی ما فی روایة فی صحیح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اکفل به فاتی بالوفاء فصلی علیه صلی الله علیه وسلم وکان علیه ثمانیة عشر درهما او سبعة عشر درهما وفی کونه منافیا للوعد کما فی التقریر نظر لجواز المبالغة فی وفاء الوعد کما هو المتعارف انتہت قیل حاصل ما فی التقریر ان لفظ انا اکفل صریح فی الکفالة ینافی الوعد والصرف عن الظاهر بلا ضرورة غیر صحیح وحاصل النظر ان هذا الظاهر وان کان کفالة لکن یحتمل ان یکون وعدا و

فی ایراد لفظ الکفالۃ اشارۃ الی توکید الوعد کما ہو المتعارف فی المواعید فالتعارف موید للوعد کما ان اللفظ یوید
الکفالۃ والعبرۃ انما ہو للتعارف فالحمل علی الوعد راجح والمطالبۃ الاخرویۃ باعتبار الاثم لا یفتقر
الی بقاء الذمۃ جواب عن دلیلہم العقلی محصلہ ان المطالبۃ الاخرویۃ لا یحتاج الی بقاء الذمۃ فلا یصح الاستدلال
بالمطالبۃ الاخرویۃ علی بقاء الدین المستلزم لبقاء الذمۃ واورد علیہ بانہ وقع فی الاحادیث الصحیحۃ انہ یعطی
الغریم بازاء دینہ الصلوات المفروضۃ من اعمال المدیون لا انہ یاثم فقط و صحۃ التبرع لبقاء
الدین من جہۃ من لہ اعنی الدائن فان السقوط ای سقوط المطالبۃ عن المیت بالموت انما ہو
لضرورۃ فوت المحل لا لوصول الحق الی مستحقہ لیظہر فی حق من علیہ دفان من لہ یعنی انہ لیظہر السقوط فی حق
من علیہ الدین و ہو المدیون ولا یظہر السقوط فی حق من لہ الدین و ہو الدائن فیبقی من جہتہ لا من جہۃ المدیون
بقی ہہنا کلام و ہو ان الدین امر نسبی فلا یتصور بقائہ مع انتفاء المدیون لان النسبۃ لا یعقل بقائہ الا ببقاء
المنتسبین واجیب عنہ بان الامور النسبیۃ لا بد من تحقق طرفیہا فی الذہن عند تصورہا واما النسب الماخوذۃ
بحسب الخارج ای باعتبار الامور الخارجیۃ فحالہا بالنسبۃ الیہا علی ثلثۃ انحاء احدہا ان یقتضی وجود کل منہما
کالنسبۃ المعیۃ مثلاً اذ لا یعقل وجودہا فی الخارج ما لم یتحقق طرفاہا فی الخارج بالفعل وثانیہا ان لا یقتضی وجود کل منہما
بل یحصل مع عدم وجودہما کالنسبۃ اللزومیۃ بین الممتنعات وثالثہا ان لا یقتضی الا وجود احدہما فقط کالبعدیۃ
الحاصلۃ بالفعل لوجود زید بالنسبۃ الی عمرو قد فات وجودہ فی الخارج فان ہذہ البعدیۃ الخاصۃ یقتضی وجود زید
فقط دون عمرو والدین بالنسبۃ الی الدائن من ہذا القبیل فان من لوازمہ الخاصۃ صحۃ المطالبۃ وہی تتحقق
بالنسبۃ الی الدائن الموجود ولا یصح بالنسبۃ الی المدیون المعدوم لفرض موتہ فالوجود الفرضی
من ہذہ الجہۃ یتصور وجودہا بالنظر الی الطالب دون المطلوب ورد بان ہذا القدر من الوجود الفرضی
للدین اذا کفی لصحۃ التبرع فلیکف لصحۃ الکفالۃ ایضاً وقد دل الحدیث علی ذلک وفیہا رعایۃ حال
المیت عن ایجاب دفع اثمہ ولو فی الآخرۃ فان الاثم یندفع عنہ لوصول المال الی مستحقہ الا ان یقال
الکفالۃ انما ہی من جانب المیت فلا بد من بقاء المطالبۃ من جہتہ حتی یضم الذمۃ الاخری
الیہ وہی لم توجد فکیف یصح الکفالۃ ہذا ما تیسر للعبد المفتاق الی رحمت ربہ المولوی محمد عبد الحق الفاروقی
الخیرآبادی لطف اللہ بہ فی العواقب والمبادی فی شرح شطر من المبادی القیمۃ بان تیطاول علیہ الہوادہ والحمد لمبدء المبادی معطی
الآلاء والایادی والصلوۃ علی خیر من تران التنادی وتنصر بالرعب الی مسیرۃ شہر من القری والبوادی وعلی آلہ وصحبہ نجوم الہدی و شفعاء یوم التنادی فقط تمت

اعلان

شرح مسلم الثبوت مع شرح حملة المنہیات

چونکہ یہ کتاب مستطاب امام المحققین نخبۃ المدققین افتخار المتقدمین والمتاخرین شمس العلما مولٰنا المولوی محمد عبد الحق صاحب عمری الخیرآبادی دام فیوضہم کی تصنیف منیف ہے لہذا اسکی توصیف و تعریف کی ضرورت نہین البتہ یہ امر قابل اظہار ہے کہ جناب مولٰنا الممدوح نے ازراہ کرم حق تالیف اس کتاب کا بندۂ ناچیز کو ہبہ فرمایا ہے چنانچہ وہ ہبہ نامہ بعینہٖ ذیل مین درج ہے

"جناب مولوی نور الدین صاحب دام عنایتکم - بعد السلام علیک معلوم ہو خط"
"آپکا آیا حال معلوم ہوا مین آپکو اجازت دیتا ہون کہ کتاب شرح"
"مسلم الثبوت میری آپ طبع کرائین کوئی دوسرا شخص بغیر اجازت"
"آپکے ہرگز طبع کرانیکا مجاز نہین مناسب ہوگا کہ آپ رجسٹری"
"کرالین -"

راقم
محمد عبد الحق عفی عنہ
۹ مئی ۱۸۹۷ء پرنسپل مدرسۂ عالیہ رامپور

لہذا جملہ تاجران کتب کی خدمت مین التماس ہے کہ کوئی صاحب بلا اجازت احقر اس کتاب کے چھپوانیکا قصد نفرمائین ہان جسقدر نسخے مطلوب ہون بندہ سے طلب فرمائین - یہ کتاب باضابطہ رجسٹری کرائی گئی ہے -

المعلن

خادم العلما نور الدین عفی عنہ تاجر کتب المصریہ - توپخانہ بازار قدیم کانپور

اطلاع

میری دکان پر جملہ علوم وفنون کی کتابین مطبوعات مصر - بیروت - استنبول وغیرہ موجود ہین اور بکفایت فروخت ہوتی ہین جن حضرات کو ضرورت ہو فہرست منگوا کر کتب مرغوبہ طلب کرین